

# **Spinoza ja olemuksen ongelma**

Individualistisen yksilöolemustulkinnan kritiikkiä

MIIKKA PALOKANGAS

Tampereen yliopisto

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Filosofian pro gradu -tutkielma

Toukokuu 2017

TAMPEREEN YLIOPISTO

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

MIIKKA PALOKANGAS: Spinoza ja olemuksen ongelma. Individualistisen

yksilöolemustulkinnan kritiikkiä

Pro gradu -tutkielma, 142 s.

Filosofia

Toukokuu 2017

Tutkielmani aiheena on *olemuksen* käsite Spinozan (1632-1677) filosofiassa. Tutkimusongelmani on *yksilöolemus*. Moni tutkija on varsinkin viime vuosikymmeninä katsonut, että Spinoza sitoutuu eksklusiivisesti yksilöolemuksiin: olisi siis vain ainutlaatuisia yksilöolemuksia; ei olisi esimerkiksi lajiolemuksia, eikä Spinozan yhden substanssin ja sen modusten järjestelmä merkitsisi sitä, että tuo substanssi on kaikkien modustensa olemus. Tämä tarkoittaisi sitä, että kullakin yksittäisellä oliolla on oma ainutlaatuinen olemuksensa, ja esimerkiksi eri ihmisten välillä ei olisi näin ollen mitään olemuksellista yhteyttä tai ykseyttä. Tarkastelen tätä ongelmaa Spinozan pääteoksen *Etiikan* yhden ja samalla kysymyksen kannalta tärkeimmän yksittäisen kohdan (E2Def2) kautta. Osoitan, että tämä kohta on ymmärretty tähän asti yleisesti väärin. Kyseistä kohtaa ei ole välttämätöntä lukea niin, että Spinoza sitoutuisi siinä tai sen perusteella yksilöolemuksiin. Asia voidaan nähdä jopa päinvastoin: Spinozalta itseltään eräästä toisesta kirjoituksesta löytyvien esimerkkien avulla osoitan, että kyseisestä kohdasta seuraa nimenomaan ”yleisemmän” olemuksen (ehkä lajiolemuksen) tosiasia.

Olemuksen ongelmaan läheisesti liittyvä teema on joidenkin tutkijoiden Spinozan filosofiassa näkemä nominalismi. Tämä tarkoittaisi sitä, ettei Spinoza hyväksyisi minkään yleiskäsitteen eli universaalin pätevyyttä; kaikki yleiskäsitteet olisivat vain yksittäistapausten pohjalta tehtyjä epäpäteviä yleistyksiä. Pyrin osoittamaan, että Spinozan filosofia voi olla kokonaisuudessaan mielekäs vain sikäli kuin siinä sitoudutaan ainakin joihinkin yleiskäsitteisiin. Katson, että olennaisesti Spinozan ihmistiede on käsittämätön, ellei ole olemassa pätevää eli adekvaattia *ihmisen* käsitettä. Esitän tätä koskevan väitteeni ehdollisessa muodossa. En väitä kategorisesti, ettei Spinoza kiellä yleiskäsitteitä. Sen sijaan väitän, että mikäli hän näin tekee, hänen ihmistieteensä on joko vailla objektia tai vaihtoehtoisesti se koskee, ja voi koskea, vain jotakuta yhtä ainoaa ihmisyksilöä, yhtä ainoaa yksittäistapausta, jolloin sitä olisi vaikea kutsua tieteeksi. Katson, että jotta Spinozan esitys ihmisestä voi olla mielekäs, täytyy sen olla sitoutunut sekä adekvaattiin ihmisen käsitteeseen että kaikille ihmisille yhteiseen olemukseen.

Asiasanat: Spinoza, olemus, yksilöolemus, yhteiskäsitteet, *notiones communes*.

# Sisällys

1.	Johdanto .....	1
1.1	Aiheen ja ongelman esittely .....	1
1.2	Tutkimusongelma ja tutkielman rakenne.....	2
1.3	Sana tutkimuskirjallisuudesta ja teknisistä seikoista.....	6
2.	Spinozan metafysiikan perusteet ja sen perustava ongelma .....	8
3.	Olemuksen käsite sen yhteydessä käytettyjen verbien valossa.....	28
3.1	Kohdan E2Def2 tulkinta.....	29
3.2	Spinozan verbit sekä yksittäisen olion olemus ja substanssi.....	33
3.3	Spinozan verbit sekä yksittäisen olion olemus ja yksittäisen olion osat .....	38
3.4	Yhteenveto ja kritiikkiä .....	47
4.	Mitä Spinoza itse asiassa haluaa kohdassa E2Def2 sanoa .....	54
4.1	Attribuuttien (substanssin), äärettömien modusten ja äärellisten modusten looginen järjestys ..	54
4.2	Esimerkkejä esitettyyn liittyvistä kategoriavirheistä.....	59
5.	Olioiden käsitteiden soveltaminen kohtaan E2Def2 .....	63
5.1	Nominalismin perusajatus ja Spinozan käsitys abstrakteista ja konkreettisista olioista.....	64
5.1.1	”Järjen olennot” .....	71
5.1.2	’Ihminen’ - vain epäadekvaatti yleistys?.....	79
5.2	E2Def2 -sovellukset: kolmio ja vuori .....	88
5.3	Konstruoitu E2Def2 -sovellus ja sen kritiikkiä: Urho ja Urhon rakentama talo.....	94
6.	Yhteiskäsitteet .....	103
6.1	Mitä Spinoza kieltää puhuessaan ihmisen käsitteestä ja yleistyksestä.....	103
6.2	Geometrisen olion käsite.....	115
6.3	Pelkän yksilöolemuksen kyseenalaistavat kohdat Etiikassa .....	119
7.	Lopuksi.....	128
	Lähteet.....	132
	Spinoza .....	132
	Muut lähteet.....	133

# 1. Johdanto

## 1.1 Aiheen ja ongelman esittely

Spinozan (1632-1677) mukaan on olemassa vain *substanssi* ja *moduksia* (ET, 68 / E1P28)<sup>1</sup>. Tuo substanssi on nimiltään myös Jumala ja luonto. Modukset puolestaan ovat teknisin termein ilmaistuna substanssin (”sisäisiä”) ”vaikutuksia” tai ”tiloja” tai ”muunnelmia”, eli käytännössä katsoen, sen määrättyjä tapoja ilmetä. Asiaa sen toiselta puolen katsoen esimerkiksi ihmisyksilön *ruumis* on yksi tuollainen modus, toiselta puolen katsoen ihmisyksilön *tajunta* on tuollainen modus. Ihmisyksilö on toisin sanoen vain äärettömän substanssin yksi määrätty tapa ilmetä.

Tästä huolimatta monet tutkijat ovat tulkinneet, että Spinoza kuitenkin esittää, että ihmisyksilöillä on *olemus* joka ei ole tuo substanssi (jonka tapa ilmetä ihminen on), vaan ihmisyksilöllä, tällä hetken kestäväällä moduksella, on *yksilöllinen olemus*, joka on jollakin tavalla *ikuinen*. (Puhun tässä kirjoituksessa ”*yksilöolemuksesta*”; englanninkielinen tutkimus käyttää termejä *individual essence* ja *singular essence*.)

Tutkielmani yleinen aihe on siis olemuksen käsite Spinozan filosofiassa. Tutkimusongelma on yksilöolemus: onko meidän syytä katsoa, että Spinoza asettaa tuollaisen entiteetin, ja jos asettaa, onko se siinä tapauksessa ainoa olemus-tyyppi, jonka hän katsoo tosiasiaaksi, vai onko olemassa myös jokin yleisempi olemus tai yleisempiä olemuksia. Tätä laajempaa tutkimusongelmaa lähestyn tässä tutkielmassa yhden erityisen kysymyksen kautta: Spinozan pääteoksessa on eräs kohta, jota on pidetty muita tärkeämpänä puoltamaan sitä näkemystä, että Spinoza todella kieltää muunlaiset olemukset kuin yksilölliset, ainutlaatuiset olemukset. Käsittelen tässä tutkielmassa ensisijaisesti kysymystä, onko tuo kyseinen kohta todella ymmärrettävä mainitulla tavalla. Tutkimuskysymys voidaan esittää esimerkiksi seuraavassa muodossa: Onko mainitun kohdan (E2Def2) perusteella syytä päätellä, että Spinoza sitoutuu eksklusiivisesti yksilöllisiin olemuksiin?

---

<sup>1</sup> Merkintä ’ET + sivunumero’ viittaa *Etiikan* suomenkieliseen laitokseen; perässä seuraava merkintä viittaa kansainväliseen apparaattiin, jossa esimerkiksi ’E2Def2’ merkitsee *Etiikan* 2. osan (alussa olevaa) 2. määritelmää ja esimerkiksi ’E1P28’ 1. osan propositiota 28. Selitän nämä tarkemmin alaluvussa 1.3.

## 1.2 Tutkimusongelma ja tutkielman rakenne

Voisi sanoa, että *olemuksen* käsitteeseen Spinozan filosofiassa on ollut kaksi päätapaa suhtautua: A) olemus on aina yksilöolemus, B) on olemassa sekä yksilöolemuksia että joitakin ”yleisempiä” olemuksia (joiden tulkinnasta on sitten erilaisia variaatioita). Kolmaskin tapa voidaan toki esittää: C) ei ole olemassa yksilöolemuksia, vaan olemus on aina yleisempi, useiden (tai kaikkien) yksittäisten äärellisten olioiden *yhteinen* olemus.

Tärkein kohta, jossa Spinozan tulkitaan esittävän yksilöolemuksen tosiasian, on *Etiikan* toisen osan toinen määritelmä eli E2Def2.

Spinoza esittää:

Jonkin olion olemukseen sanon kuuluvan (*pertinere*) sen, minkä annettuna ollessa (*dato*) oliokin on välttämättä annettu (*ponitur*) ja jonka kumoutuessa (*sublato*) olio välttämättä kumoutuu (*tollitur*); toisin sanoen sitä, jota ilman oliota ei voi olla (*esse*) eikä käsittää (*concipi*), ja päinvastoin, jota ei voi olla eikä käsittää ilman oliota. (ET, 84 / E2Def2.)

Jos Spinozan esitystä lähestytään niin sanotun yleisen – tai kenties: ”ensi näkemältä oikean” – tulkinnan mukaisesti, lyhyt selitys pienen esimerkin kanssa on se, että jos jokin kuuluu yksilön olemukseen, kumoutuu se yksilön kumoutuessa (eli kuollessa). (Ja sama pätee tietysti myös toisinpäin.) Jos esimerkiksi ”ihmisyys” tai ”järjellisyys” kuuluu yksilön olemukseen, lakkaa se olemasta yksilön lakatessa. Näin ei kuitenkaan voi olla; nämä esimerkit eivät siis yleisen tulkinnan mukaan voi kuulua ihmisyksilön olemukseen (ks. Parkinson 1990, 59). Ja kuten esimerkiksi Martin (2008, 491) lausuu, Spinozan määritelmä tarkoittaa nyt sitä, ettei kahdella eri moduksella eli yksilöoliolla voi olla samaa olemusta. (Ks. myös esim. Koistinen 1991, 13-4 ja Viljanen 2012, 175.)<sup>2</sup> Tutkijoiden argumentit ovat yleensä tismalleen samanlaiset ja ne ovat juuri niin ytimekkäät kuin miten asian tässä esitin. En katso tässä siksi tarpeelliseksi antaa asiasta tässä vaiheessa enempää esimerkkejä. Annan niitä vasta omalla paikallaan luvussa 3.1.

Haluan kyseenalaistaa mainitun tulkinnan. Tähän on kaksi syytä: 1. Tuo kohta ei kerro, mikä tai mitä on olion olemus; se kertoo vain, mitä olion olemuksesta seuraa. 2. Spinozan käyttämä sana ”olio” (*res*) ei viittaa yksiselitteisesti yksilöolioon. Päinvastoin Spinoza esittää itse esimerkkitapauksen, jonka perusteella voidaan katsoa, että sana ”olio” viittaa ainakin universaaliolioon (mikä itsessään ei kuitenkaan sulje pois mahdollisuutta, että se voisi viitata myös yksilöolioon).

---

<sup>2</sup> Pidempi nimilista tutkijoista, joiden mukaan on olemassa vain yksilöllisiä olemuksia eikä mitään yleisempää olemusta, ks. luvun 6.3 alkupuoli.

Näen joka tapauksessa jonkinlaisen yleisolemuksen (lajiolemus tai substanssi tai ääretön modus olemuksena) välttämättömäksi, jos kysytään mihin Spinozan esittämä etiikka (eli käytännössä *Etiikka* -teoksen viimeiset osat) perustuu. Kyse on lyhyesti sanoen siitä, että Spinoza esittää antropologian, jossa hän puhuu *ihmisestä*: ihminen on sellainen ja sellainen, toimii tietyssä tilanteessa niin ja niin. Tällaista hän ei lainkaan voisi esittää, ellei ole olemassa ”ihmistä” – mikä tämä Spinozan viittaama ”ihminen” sitten onkaan: laji, platoninen idea, ihmiskunta kokonaisuutena, tai jokin muu sellainen. Joko Spinoza siis puhuisi oliosta, jota ei ole, tai vaihtoehtoisesti hän tarkoittaisi ”ihmisellä” vain jotakuta yhtä ja ainutlaatuista ihmistä, jolloin kyse ei mielestäni olisi tieteestä, eli yleispätevästä tiedosta, vaan pelkästään yhtä yksittäistä ihmistä, pelkkää yksittäistä tapausta koskevasta kuvauksesta, joka ei soveltuisi keneenkään toiseen ihmisyksilöön. En usko, että Spinoza on tarkoittanut asian näin.

Vastaan ensinnäkin edellä mainitsemaani tutkimuskysymykseen siten, että kohdan E2Def2 perusteella ei voida päätellä, että Spinoza sitoutuisi eksklusiivisesti yksilöllisiin olemuksiin, eli että olisi vain yksilöllisiä olemuksia eikä lainkaan mitään yleisempiä olemuksia. Väitän, ettei kohta E2Def2, jossa Spinozan on väitetty asettavan yksilöolemuksen käsitteen, puhu sen paremmin yksilöstä kuin varsinaisesti olemuksestaan (– puhuu toki siitä, mitä olemuksesta *seuraa*, mutta ei *itsestään* olemuksesta).

Jos sanon edellä esitettyyn lainaukseen viitaten, että ”vuoren olemukseen kuuluu laakso” olen esittänyt *universaalin* tapauksen, joka soveltuu kyseiseen kohtaan:

[*Vuoren*] olemukseen sanon kuuluvan [*laakson*], minkä annettuna ollessa [*vuorikin*] on välttämättä annettu ja jonka kumoutuessa [*vuorikin*] välttämättä kumoutuu; toisin sanoen [*laakson*], jota ilman [*vuorta*] ei voi olla eikä käsittää, ja päinvastoin, jota ei voi olla eikä käsittää ilman [*vuorta*].

Oleellista on se, että minä en tätä sovellusta ole keksinyt, vaan Spinoza tarjoaa sen itse. Spinoza esittää itse varhaisessa kirjoituksessaan paitsi kohtaa E2Def2 vastaavan ilmoituksen (ks. LYH, 61-2 / KV, II Pre) myös väitteen, jonka mukaan *laakson omaaminen kuuluu vuoren olemukseen* (LYH, 37 alaviite 1 / KV, I.1). Ei siis voi olla vuorta ilman laaksoa, eikä laaksoa ilman vuorta. Tässä oli lyhyesti vastaukseni tutkimuskysymykseeni. Huomautan kuitenkin lisäksi, että tässä on samalla annettu konkreettinen, sisällöllinen esimerkki siitä, mitä jonkin olion, tässä tapauksessa erään universaalikäsitteen, olemukseen kuuluu. Vastaavaa sisällöllistä esimerkkiä nimenomaan *yksilöolion* olemuksen suhteen kukaan ei ole toistaiseksi esittänyt. Siinä missä voidaan todeta, että vuoren olemukseen kuuluu laakso, esimerkiksi Tommin olemuksen kohdalla on toistaiseksi jouduttu tyytymään siihen, että siihen kuuluu jokin tuntematon x. Mutta kuten sanottu, vaikka

Tommilla ja kaikilla muilla yksittäisillä olioilla olisikin yksilöllinen olemuksensa, sitä ei tästä kohdasta E2Def2 voi päätellä.

On syytä lisäksi kiinnittää huomiota tuohon Spinozan “määritelmään”, kuten hän sitä nimittää, nimenomaan *määritelmänä*. Kyse on siitä, että jos se lainkaan on määritelmä, niin *olemuksen* määritelmä se kuitenkin ei ole. Spinozan (ET, 49 / E1P8; YMM, 35) mukaan olion määritelmän tulee nimittäin ilmaista olion syy. Substanssin tapauksessa ilmaistaan näin ollen vain substanssi, koska sillä ei ole mitään toista syytä kuin se itse. Minkä tahansa muun olion kohdalla vaaditaan selitykseksi eli syyksi eli perusteeksi jokin toinen olio, koska substanssia lukuun ottamatta mikään olio ei ole oman itsensä syy. Tuossa yllä esityssä ”määritelmässä” ei esitetä olion tai olion olemuksen syytä, joten se ei voi olla olion tai olion olemuksen määritelmä.

Mainittu E2Def2 on tärkein niistä kohdista, joiden perusteella moni tutkija on katsonut, että Spinoza asettaa yksilöolemuksen käsitteen, ja edelleen, ettei Spinozan filosofiassa myöskään ole muunlaisia olemuksia kuin yksilöolemuksia. Keskityn tässä tutkielmassa nyt nimenomaan kyseiseen kohtaan E2Def2.

Etenen tutkielmassani seuraavalla tavalla. *Luvussa 2* esittelen paitsi Spinozan metafyyssisen järjestelmän eli sen, millä tavalla universumi Spinozan mukaan on järjestynyt, myös sen, mikä tässä Spinozan järjestelmässä on perustavana ongelmana. Kun tutkielmani käsittelee kysymystä olemuksesta ja siitä, onko tämä olemus kaikilla olioilla yksi ja sama vai onko jokaisella oliolla oma ainutlaatuinen olemuksensa, niin kysymys ykseydestä/moneudesta saa luvussa 2 laajemman taustoituksen. Spinozan mukaan on siis olemassa yksi ainoa substanssi, ja tällä substanssilla on ääretön määrä äärellisiä moduksia. Tarjoan luvussa 2 perustan, jolta voidaan alkaa pohtia sellaisia kysymyksiä, kuten: mikä on noiden, substanssin ja modusten, tai toisin sanoen *ykseyden* ja *moneuden* suhde? Onko kaikki perustavasti yhtä? Olisiko tämä kaiken perustava ykseys sama asia kuin se, että kaikki on *olemukseltaan* yhtä? Vai, jos olemukset ovat monet, onko tämä olemuksellisuus sama asia kuin perimmäisyys. Eli kun Spinoza antaa esimerkiksi ymmärtää, että yksittäisen olion liikkeen ja levon suhde on sen olemus, niin jos tämä nyt on yksilöllinen olemus, eikö tästä voida edetä perimmäisemmälle tasolle, jossa olion olemus olisi tällöin liike ja lepo – eikä siis näiden tietty ja määrätty suhde. Tähän liittyy myös kysymys mahdollisuudesta, että yksilö on pelkkää negatiivisuutta: kun liike-ja-lepo on ääretön ja positiivinen, niin yksilö yksilönä ei kenties tuo tähän mukaan kuin rajoituksen tai solmun. Yksilö ikään kuin pakottaa rajattoman ja äärettömän liikkeen ja levon joksikin tietyksi ja määrättyksi yksittäiseksi suhteeksi, kun taas liikkeellä ja levolla ei äärettömyydessään ja ikuisuuden näkökulmasta nähtynä voi mitä tällaista negatiota olla. Asia

siis nähtäisiin äärettömyydessään täsmälleen silloin, kun ollaan näkemättä tuota yksilöä ja nähdään vain sen perusta (siis *liike-ja-lepo*, jota Spinoza kutsuu *äärettömäksi modukseksi*).

*Luvussa 3* siirryn täsmällisen tutkimuskysymyksen pariin. Osoitan, että Spinoza ei kohdassa E2Def2 esitä, että olisi olemassa vain yksilöllisiä olemuksia. Osoitan, että tämä tulkinta perustuu väärinkäsitykseen, ja täsmällisemmin sanottuna siihen, että Spinozan tapa käyttää sellaisia verbejä kuin ”kuulua” ja ”koostua” on normaalista poikkeava.

*Luvussa 4* esitän näkemykseni siitä, mitä Spinoza itse asiassa kohdassa E2Def2 haluaa sanoa. Suhteutan Spinozan tässä yhteydessä esittämän näkemyksen hänen kokonaisjärjestelmänsä, joka tulkintani mukaan haastaa meidät yleisesti ymmärtämään maailman vastoin tavallista kielenkäyttötapaamme. Äärellinen modus, äärellinen olio ei ole subjekti, jolle predikoitaisiin sellaisia seikkoja kuin ulottuvaisuus tai liike. Päinvastoin äärellinen olio on ulottuvaisuuden ja liikkeen predikaatti. On kyse loogisesta (deduktiivisesta) eli geometrisesta järjestyksestä, joka Spinozan mukaan etenee substanssista äärettömien modusten kautta äärellisiin moduksiin. Ja tästä on viime kädessä kyse myös kohdassa E2Def2: Spinoza haluaa sanoa, että substanssi eli Jumala ei ole äärellisen olion predikaatti, sen sijaan me äärelliset oliot olemme substanssin predikaatteja.

*Luvussa 5* esittelen muutaman luennan, joissa Spinozan on katsottu olevan *nominalisti*, mikä merkitsisi sitä, että hänen mukaansa ei olisi olemassa lainkaan *päteviä yleiskäsitteitä*. Tämän esittelyn yhteydessä näytän, että Spinoza on itse varhaisessa tekstissään tarjonnut, kuten edellä lyhyesti paljastin, konkreettisia esimerkkejä yleiskäsitteistä, joita hän on myös soveltanut sisällöltään vastaavaan kohtaan kuin E2Def2, mikä merkitsee sitä, että Spinoza itse antaa sellaiset esimerkit, joiden vuoksi meillä ei ole mitään syytä katsoa, että olemukset olisivat välttämättä yksilöllisiä (samoin kuin ei ole syytä katsoa, etteikö olisi minkäänlaisia päteviä yleiskäsitteitä). Kohta E2Def2 sallii esimerkit, jotka eivät ole yksilöolemuksia, vaan lajiolemuksia, ja nämä lajit (esimerkiksi ”vuori”) olisi jollakin tavalla voitava nähdä pätevinä käsitteinä, pätevinä *yleiskäsitteinä*, jotta Spinoza niitä voisi omien vaatimustensa pohjalta lainkaan käyttää – niin kuin hän niitä selvästi joka tapauksessa käyttää.

*Luvussa 6* siirryn tarkastelemaan Spinozan ”yhteiskäsitteitä”, jotka ovat niin sanottuja adekvaatteja eli päteviä universaaleja. Tarkastelen tarkemmin sanoen tämän käsitejoukon alaa, siis kysymystä, voimmeko ymmärtää, että tällaisia yhteiskäsitteitä on useampia kuin Spinozan selvästi mainitsevat muutamat harvat esimerkit, kuten ulottuvaisuus ja liike. Hahmottelen alustavasti sitä vaihtoehtoa, että olisi olemassa *adekvaatti ihmisen käsite* – siitä huolimatta, että monet tutkijat ovat katsoneet, että Spinoza nimenomaisesti tällaisen käsitteen pätevyyden kieltää.



Päätän esitykseni toisaalta siihen vakaumukseen, että kritiikkini on ollut pätevä; toisaalta taas kysymys ihmisen adekvaatista käsitteestä jää tällä erää avoimeksi. Luvun 6 ihmisen käsitteen kanssa analogisten tapausten, kuten vuoren ja kolmion käsitteiden, lisäksi annan päätöslauselmassani (luku 7) muutamia suuntaviivoja siitä, missä kohdin Spinoza erityisesti näyttäisi viittaavan adekvaattiin ihmisen käsitteeseen. Perusvakaumukseni on koko ajan joka tapauksessa se, että ilman adekvaattia ihmisen käsitettä Spinozan ihmistiede – yleisesti se, että Spinoza sanoo *ihmisen* olevan sellainen ja sellainen – voi joko koskea vain jotakin yhtä ja ainutlaatuista ihmistä, jolloin kyseiseltä tieteeltä puuttuu kaikki yleipätevyys, tai sitten Spinozan projekti on täysin mieletön, koska ei ole olemassa sitä ”ihmistä”, mitä hänen ihmistieteensä tutkii.

Tutkielmani ulkopuolelle jää monta olemuksen kannalta tärkeää kysymystä ja kohtaa Spinozan esityksessä, jotka aiheuttavat ongelmia toisaalta ”individualisteille” (ks. alla), toisaalta myös omalle tulkinnalleni, mistä syystä en tässä tutkielmassa voikaan väittää, että Spinoza ei lainkaan esitä yksilöolemuksen tosiasiaa – esitän vain, että *pelkkää* yksilöolemuksen tosiasiaa hän ei esitä.

Olen nyt hahmotellut oman positioni, jonka mukaan vastustan käsitystä, että Spinozan filosofiassa olisi olemassa vain yksilöllisiä olemuksia eikä lainkaan mitään yleisempää olemusta tai yleisempiä olemuksia. Kutsun vastustamani käsityksen edustajia yleisesti ”individualisteiksi”. Tämä on itse antamani nimitys. Ei ole olemassa mitään varsinaista koulukuntaa, johon termilläni viittaisin. ”Individualisti” on karkea yleistys. Jos jossakin erityiskysymyksessä olen kutsunut jotakuta tiettyä tutkijaa individualistiksi, en tarkoita, että tämä tutkija olisi myös jossakin seuraavaksi käsittelemässäni erityiskysymyksessä jälleen ”individualisti”. Näin on vain sikäli, jos mainitsen tällöin hänen nimensä täsmällisesti kyseisessäkin yhteydessä.

Lopuksi, kun puhun yksilöolemuksesta tai yksilöllisistä olemuksista, on aina kyse äärellisistä olioista, ei Jumalasta. Jumalalla on olemus, ja Jumalan olemuksena se varmastikin on yksilöllinen, mutta jos tuo itse Jumala on kaikkien muiden olioiden olemus, on se tällöin *olemuksena* universaali: eli Jumala on *oliona* yksilö mutta *olemuksena* universaali. Tässä piilevän sekaannuksen vaaran suljen joka tapauksessa pois sillä, että puhun aina *vain* äärellisten olioiden yksilöolemuksesta.

### ***1.3 Sana tutkimuskirjallisuudesta ja teknisistä seikoista***

Luen *Etiikkaa* Vesa Oittisen suomennoksena. Muita Spinozan teoksia luen englanniksi. Kaikki suomennokset englannista, myös muun tutkimuskirjallisuuden suhteen, ovat omiani, ellei muuta

mainita. Samaten *Etiikkaa* lukuun ottamatta myös Spinozan teosten suomenkieliset nimet ovat minun antamiani, eivätkä ne siis ole lainkaan virallisia.

*Lyhyttä tutkielmaa* lukuun ottamatta luen Spinozan teoksia ”sivusilmällä” myös latinaksi kykyjeni mukaan. *Lyhyestä tutkielmasta* on olemassa vain hollanninkielinen niin sanottu alkuperäisversio (tarkalleen ottaen kaksi hieman eri versiota), ja tämän kirjoituksen suhteen pitäydyn muutamaa mainintaa lukuun ottamatta yksistään englanninkielisessä käännöksessä.<sup>3</sup>

*Etiikan* kohdalla tarjoan viittauksissani sekä suomennoksen sivunumeron että kansainvälisen apparaatin mukaisen merkinnän mutta kuitenkin aina vain kyseisen ’proposition’ numeron, erittelemättä, viittaanko itse ’propositioon’ vai sen ’todistukseen’ tai ’huomatukseen’ tai muuhun vastaavaan. Sivunumeroimattomien internet-lähteiden kohdalla annan kappaleen tai luvun numeron, ja sivunumeroinnista erottumiseksi esitän näiden kohdalla esimerkiksi ’luvun 5’ muodossa ’5.0’. Myös Spinozan *Kirjeenvaihdon* osalta annan sekä Elwesin käännöksen sivunumeron että kyseiselle kirjeelle annetun numeron (jälkimmäinen esim. muodossa ’Ep. 18’). (Huomattakoon, että Elwes käyttää numerointia, jota kukaan toinen ei enää nykyään käytä. Vaikka sivunumerointini viittaa siis Elwesin käännökseen, on kirjenumerointini – ’Ep. 18’ – nykyapparaatin mukainen, ei sen, jota Elwes käyttää.)

Olen joissakin viittauksissani, oikean kontekstin antaakseni, katsonut parhaaksi tarjota lukijalle kaksi eri vuosilukua, esimerkiksi ”Alexander 1969/1921, 378”, jolloin edellinen vuosiluku viittaa käyttämäni painokseen ja jälkimmäinen viittaa puolestaan joko teoksen alkuperäiseen julkaisuvuoteen, tai jos on kyseessä luento tai jokin muu sellainen, siihen vuoteen, jona kyseinen luento on pidetty (vaikka se sitten olisikin ilmestynyt painettuna ensi kerran kenties vasta vuosikymmeniä myöhemmin).

Joissakin tapauksissa olen etsinyt käännökselle alkukielisen termin, jota käännös ei ole ilmoittanut. Näitä alkukielisiä lähteitä en kuitenkaan ole erikseen ilmoittanut.

Mikäli olen jossakin kohdassa muuttanut Oittisen *Etiikan* suomennosta, ilmoitan asian alaviitteessä. Kolmea toistuvaa muutosta suomennoksiin en kuitenkaan erikseen mainitse: 1. Korvaan Jumalaan

---

<sup>3</sup> Tästä *Lyhyestä tutkielmasta* on syytä mainita vielä se, että se on yleisestikin ongelmallinen, koska se on jonkun muun kuin Spinozan itsensä tekemä käännös alkuperäisestä latinankielisestä tekstistä. Erityisesti tutkielmani aiheen, eli *olemuksen* käsitteen, suhteen se on ongelmallinen siksi, että hollanninkielinen sana *wezen*, joka käsittääkseni toimii kuten saksan sana *Wesen*, voi periaatteessa tarkoittaa paitsi ”olemusta” myös ainakin ”olentoa”. *Lyhyessä tutkielmassa* käytetään myös sanaa *wezenheid* (vrt. saksan *Wesenheit*), joka puolestaan voi tarkoittaa paitsi ”olemusta” myös ainakin ”olemukseisuutta”. Ainakin tuo saksan sana *Wesenheit* voi tarkoittaa myös esimerkiksi ”olemassaoloa” ja ”todellisuutta” (Hirvensalo 1982, 1504). Näissä kohdissa ei siis voida antaa yksiselitteistä vastausta, mitä Spinoza on tarkoittanut.

viittaavat 'hän' -sanat toistamalla sanan Jumala; esimerkiksi "Jumala ja hänen attribuuttinsa" saa muodon "Jumala ja Jumalan attribuutit".<sup>4</sup> 2. Oittinen kääntää termin *quatenus* yleensä muodossa "sikäli kuin", mutta välillä hän antaa myös muodon "mikäli". Itse korvaan tämän jälkimmäisen aina edellisellä, koska "mikäli" saattaa aiheuttaa kuvitelman, että jokin puheena oleva asia olisi mahdollisuus, joka kenties jäisi toteutumatta.<sup>5</sup> 3. Olen vaihtanut tutkielmani kannalta keskeisessä kohdassa toistuvan sanan "jonkun" muotoon "jonkin".

Lopuksi, Suomessa on väitelty latinan sanan *mens* käännöksestä jo vuosikymmenien ajan (ilmaisen asian tarkoituksella näin epämääräisesti ja nimiä mainitsematta). Itse seuraan nyt Oittisen *Etiikka*-käännöstä ja suomennosta "tajuuta", ja yhdenmukaisuuden vuoksi laajennan tämän käännöksen käytön myös kaikkeen viittaamaani tutkimuskirjallisuuteen. Suomennan siis esimerkiksi englanninkielisen sanan *mind* sanalla "tajuuta".<sup>6</sup>

## 2. Spinozan metafysiikan perusteet ja sen perustava ongelma

Spinozan *Etiikan* esittämä järjestelmä on ymmärretty monella eri tavalla, ja jo sen metafyyssisen perustan suhteen on esitetty monenlaisia tulkintoja, jotka eivät aina ole keskenään täysin yhteensopivia. Sitä minkä olennaisesti haluan seuraavassa tuoda esiin, voisi hyvin karkeasti kutsua vanhan ja uuden tulkinnan eroksi. Itsessään tarkasteltuina näitä luentatapoja voisi kutsua – vanhaa monistiseksi ja uutta individualistiseksi. Yhteismitallisuuden vuoksi voi sanoa, että vanha luenta on monistisuuden lisäksi tavallaan *kollektivistinen* ja *holistinen*: kaikki äärelliset oliot ovat substanssissa *yhdessä*. Äärellisiä olioita ei voi olla kuin siinä tietynlaisessa *kokonaisuudessa* ja *ykseydessä* joka substanssi on. Tätä vastoin individualistisessa luennassa ilmenee tiettyssä määrin käsitys, että jokaisella yksittäisellä äärellisellä oliolla (tai ehkä vain jokaisella ihmisyksilöllä) on

---

<sup>4</sup> Yleinen tulkintani on se, ettei Spinozan Jumala ole persoona. Katson siis, ettei Spinoza "hänen" -sanaa vastaavalla *ejusdem* -sanallaan viittaa oloon 'Jumala' vaan sanaan 'Jumala', joka on latinassa maskuliini (muoto *ejusdem*, kuten perusvartalo *ejus*'kin toki voivat viitata kaiken sukuisiin sanoihin, mutta sanan *Etiikassa* esiintyvistä muodoista ainakin *eundem* viittaa pelkästään maskuliiniin: esim. *concludendum est eundem necessario existere* eli "on pääteltävä [...] hänen olevan välttämättä olemassa". ET, 51 / E1P11). Esimerkiksi englannissa ja saksassa Spinozan Jumalaan viittaaminen sanalla 'He' tai 'Er' (miespuolinen "Hän") johtaa jopa aika paradoksaalisiin tilanteisiin: esimerkiksi Jaspers (1974, 15) esittää, että "Spinozan Jumala on persoonaton, sillä hän (*Er*) on määräytymätön ja vailla kuviteltavia ominaisuuksia". Tämän mukaan Jumala on siis määräytymätön eli toisin sanoen vapaa olemaan mitä tahansa – paitsi nainen (naispuolinen). (Tämä Jaspers-käännös on englannista. Alkutekstissä tuo *Er* tulee vasta seuraavassa lauseessa: "Der Gott Spinozas ist ohne Persönlichkeit, weil ohne alle Bestimmungen, ohne alle Vorstellbarkeiten. Er ist...".)

<sup>5</sup> Spinozan tietoteoria sallii "jossittelun", mutta ontologiassa sellainen ei ole todellisuutta. Ei ole olemassa sellaista tilannetta, että jokin on, *mikäli* x on. Jokin voi kuitenkin olla, *sikäli* kuin x on, eli *koska* x on.

<sup>6</sup> En ryhdy perustelemaan asiaa sen tarkemmin. Totean vain, että jos tärkeimmän lähde- ja kohdetekstini suomennoksessa sana *mens* olisi käännetty sanalla "mieli" tai vaikkapa "tietoisuus", seuraisin silloin kyseistä käännösratkaisua.

jonkinlaista itsenäisyyttä ja jonkinlaista osittaista riippumattomuutta kokonaisuudesta. Annan tästä alempana muutaman esimerkin. Tätä voisi siis kutsua vanhan luennan jyrkemmän monismin vastineena pluralistisemmaksi luennaksi: substanssin ohella on muitakin olioita, joiden kohdalla voidaan puhua tietyistä *itsessä olemisesta* ja jopa näiden olioiden *omasta voimasta*, kuten jotkut individualistit esittävät.

Esitän aivan aluksi yhden tavan tulkita, mikä on Spinozan mukaan nimenomaan ihmisen ongelma maailmassa. On olemassa *substanssi*, joka merkitsee tulkinnasta riippuen sellaisia asioita kuin maailmankaikkeus (jakamattomana ykseytenä), perusprinsiippi, voima, kaikkeuden rakenne, ja niin edelleen. Tätä substanssia Spinoza kutsuu *luovaksi luonnoksi* ja *Jumalaksi*, ja kuten jo näkyy, tämä ei ole *Raamatun* Jumala. Spinozan Jumala eli substanssi eli luonto on immanentti Jumala. Kaikki mikä on, kaikki yksittäiset äärelliset oliot, ovat tässä Jumalassa eli substanssissa. Tämä on metafyyminen tosiasia, mikä ei voi olla toisin. Sen sijaan niin sanotusti epistemologisesta näkökulmasta, ihmisen näkökulmasta, asia voidaan kyllä *nähdä* eri tavalla. Ihmisyksilö voi olla käsittämättä, että hän on vain tuon substanssin modus eli niin sanotusti sen yksi ja määrätty tapa ilmetä. Ihmisyksilö voi kuvitella olevansa *itsenäinen ja itseriittoinen olio* – eli periaatteessa *substanssi* itsekkin (substanssin määritelmän mukaisesti). Tähän suuntaan jotkut tutkijat yksilökäsitystä itse asiassa ovat vieneetkin. Siinä missä Spinoza (ET, 43 / E1Def5; ET, 48 / E1P8) sanoo modusten olevan *toisessa (in alio)* eli substanssissa, katsoo Garrett (2001, 48), että ne ovat *osittain itsessään* ja siten osittain itsenäisiä. Samoin jotkut nykyiset Spinoza-tutkijat esittävät, että moduksilla, ainakin ihmisillä, on *omaa voimaa*.<sup>7</sup>

Itse seuran vanhaa tulkintatraditiota, jonka mukaan jakamaton substanssi eli Jumala on ainoa voima, ja *jakamattomana* substanssi on myös *jakamaton* voima, jolloin ei voi olla mitään äärellisten olioiden omia voimia. On vain yksi voima eli substanssi, joka ilmenee moduksina eli esimerkiksi ihmisinä, joiden ”läpi” tuo substanssi eli voima ”virtaa” tai siirtyy, kun nämä modukset toimivat (leivästä ihmisyksilöön, ihmisyksilöstä vasaran kautta naulaan, ja niin edelleen) ja ajattelevat. Tästä vanhasta tulkintatraditiosta voi ottaa esimerkiksi Euckenin (1905, 558) jonka mukaan Spinozan näkemyksessä yksittäiset äärelliset oliot eivät ole eristettyjä, omaan voimaansa nojaavia olentoja, vaan *tapauksia jumalallisessa olemisessa*. Nämä sanat voisivat sellaisenaan esittää nykytulkintojen kritiikkinä. Näen ne nimittäin kohtalaisen yleiselle nykyluennalle täsmälleen vastakkaisina.

---

<sup>7</sup> Esim. Garrett (2001, 55; 2002, 150) ja Viljanen (2005, 34; 2015, 194). Garrett (2002, 140) alkaakin kutsua tiettyjä moduksia (ihmisiä?) ”kvasi-substansseiksi”, mitä Viljanen (2007, 73) puolestaan sympatiseeraa. Tuo termi ”kvasi-substanssi” ei käsittääkseni ole lainkaan alentava ilmaus, vaan se viittaa nimenomaan siihen, että jotkut modukset ovat lähellä sitä, mitä on olla substanssi. Kun Spinoza erotti itsensä Descartesista, riisumalla ihmisyksilöiltä substanssi-luonteen ja näkemällä nämä moduksina, tässä ihmistä ikään kuin palautetaan takaisin substantiaalisuutta kohti.

Vanhassa tulkinnassa kuvataan myös, että ihmiset ovat ikään kuin aaltoja meressä, ja ainoastaan meri (substanssi) on toimija, ja se toimii ”aalloissaan” tai ”aaltojensa kautta”.<sup>8</sup>

Lodge kiteyttää hyvin sen, mihin olen viitannut. Hänen mukaansa ihminen ei ole

riippumaton, itseriittoinen, omillaan oleva substanssi, olio jolla on yksilöllistä ajattelun, tahdon ja toiminnan voimaa. Samoin kuin se ulottuvaisuus, jonka hän täyttää (*occupies*), ei ole mitään erillistä ja yksilöllistä, joka kuuluisi hänelle henkilökohtaisesti, vaan se on osa ulottuvaisuutta yleensä – samoin ne ajatukset, joita hän ajattelee, eivät ole mitään erillistä ja yksilöllistä, jotka kuuluisivat hänelle henkilökohtaisesti, vaan ne ovat ajattelun yleensä erottamattomia (*integral*) osia. [...] Spinozan tapa sanoa tämä on se, että meidän ideamme ovat Jumalan ajattelun eli ajattelun yleensä ’moduksia’. (Lodge 1964, 112.)

Lodgen (1964, 112-3) mukaan modukset ovat adjektiivin kaltaisia (*adjectival*). Vastaavaa sanovat myös esimerkiksi Weber (1914, 335), Joachim (1958/1940, 40) ja Russell (1995, 102). Erityisesti ihmisiin viitaten Lodge jatkaa sanoen, että ”ihmiset ovat [...] kelluvia adjektiiveja, jotka pyrkivät yhdistämään itsensä pysyvään todellisuuteen, eristyksissä olevia fragmentteja etsimässä synteisiä, joka antaisi heille paikan osana elimellistä kokonaisuutta”. Lodgen mukaan tuo, mihin ihminen pyrkii itsensä liittämään, on tietysti substanssi eli Jumala. Tässä on lyhyesti kuvattuna ihmisen ongelma ja se tietoteoreettinen suunta, josta ratkaisua tulisi lähteä etsimään. On lakattava kuvittelemasta olevansa itseriittoinen – eli *substanssi*. On lakattava kuvittelemasta olevansa kokonaisuus itsessään; on ymmärrettävä, että jokainen äärellinen olio on kaikissa tapauksissa jonkin suuremman kokonaisuuden ”osa” eli *jäsen*.<sup>9</sup>

Tästä kuvauksesta, joka lähtee ihmisestä ja ihmisen ongelmasta, siirryn nyt teknisempään esitykseen. Spinozan filosofia esittää kokonaisjärjestelmän, jonka periaatteessa on tarkoitus selittää koko maailmankaikkeus. Spinozan filosofian kolme pääkäsitettä ovat substanssi, attribuutti ja modus. Maailmankaikkeus voidaan periaatteessa esittää vain näillä kolmella käsitteellä.

Spinoza esittelee eli määrittelee nämä käsitteet seuraavalla tavalla:

---

<sup>8</sup> Esimerkiksi Viljanen (2007b, 124; myös 2005, 33) vielä sanoo eräässä kohdassa pitävänsä metaforaa merestä ja sen aalloista valaisevana, mutta kuitenkin hän viisi riviä myöhemmin toistaa aiemmin esittämänsä käsityksen, että äärelliset oliot ovat kausaalisen toiminnan keskuksia. Minä en näe puhetta toimintakeskuksesta ja yhdestä aallosta muiden joukossa yhteensopivina. Tämä vanhan tradition puhe merestä ja aalloista löytyy alkujaan Erdmannilta. Erdmann (1897/1866, 61) kertoo kyseistä vertausta itse keksimäkseen ja sitä myös ”yhä puolustavansa, vaikka sitä onkin haukuttu lapselliseksi”. Erdmann (1836, 64-5) näyttää tähän viittanneen ainakin jo vuonna 1836, eli täten ennen esimerkiksi Schwegleriä (1874/1848, 173), joka sitä myös jo varhain käytti.

<sup>9</sup> Osien ja kokonaisuuden käsitteet Spinozalla eivät ole yksiselitteiset. Perussääntö on kuitenkin se, että kokonaisuus ei ole aggregaatti; sitä ei voi rakentaa osia kokoamalla. Perussääntö on siis ymmärtää se organismina. Vertaukseksi voidaan ottaa ihmisruumis. Sitä ei voida koota sen osista aloittamalla. Tätä kautta ”osia” on tietystä mielessä hyvä kutsua ”jäseniksi”, kuten ihmisruumiin osat ovat ruumiinjäseniä. Ne eivät edellä kokonaisuutta, eikä niillä ole virkaa kokonaisuuden ulkopuolella. Aristoteelisesti sanottuna, käsi poissa ruumiista ei ole käsi eikä jäsen, vaan se on pala kuollutta lihaa. Se ei vastaa enää käden käsitettä.

Substanssilla ymmärrän sitä, joka on itsessään ja joka käsitetään itsensä kautta; sen käsite ei toisin sanoen vaadi jonkun toisen olion käsitettä, josta se pitäisi muodostaa (ET, 43 / E1Def3).

Attribuutilla ymmärrän sitä, minkä intellekti havaitsee substanssissa ikään kuin (*tanquam*) sen olemusta muodostavana (*constituens*) (ET, 43 / E1Def4).

Moduksella ymmärrän substanssin tiloja (*affectiones*), eli sitä, mikä on toisessa ja käsitetään tämän toisen kautta (ET, 43 / E1Def5).

Näiden kolmen pääkäsitteen suhteen voidaan huomioida, että substanssi on niistä tietyssä mielessä ylin. Attribuutti on nimenomaan *substanssin* attribuutti ja modus on nimenomaan *substanssin* modus. Esimerkiksi Leyden (1968, 21) on ainakin periaatteessa oikeassa ilmaistessaan, että substanssin jälkeen ”kaikki loput Spinozan filosofian seikat (*features*) voidaan johtaa substanssin käsitteestä” ja että ”itse asiassa koko Spinozan työn perustava oletus on se, että nämä nimenomaan ovat todella siitä johdettavissa”. Se, mitä Leyden tässä sanoo, on aivan perustavaa. Kaikki seuraa eli johtuu (loogisesti, ei-ajallisesti) substanssista, ja lisäksi on niin, että vain sen asian tai olion me todella voimme väittää tietävämme adekvaatisti, jonka me olemme järjessämme johtaneet substanssista.

Miten Spinoza tämän johtamisen sitten suorittaa? Ensin hän esittää, että substanssi on itseriittoinen, vain itsensä kautta käsitettävä ja absoluuttisen ääretön. Tästä viimeksi mainitusta hän spekuloi, että substanssilla täytyy näin ollen olla äärettömästi attribuutteja. Käytin ilmausta ”spekuloi”, koska ihminen ei näistä attribuuteista tunne kuin kaksi, ajattelun ja ulottuvaisuuden, joten muiden attribuuttien tosiasialle ei näytä olevan mitään muita perusteluja kuin se, että äärettömän substanssin *käsite vaatii* äärettömän määrän attribuutteja.<sup>10</sup>

Attribuutit ovat nekin äärettömiä, mutta eivät absoluuttisesti äärettömiä, vaan äärettömiä lajissaan. Niiden äärettömyys joka tapauksessa merkitsee sitä, että niillä kullakin täytyy olla ääretön määrä moduksia. *Modus* on tässä kohtaa ehkä parasta ymmärtää samana kuin ”tietty tapa ilmetä”. Spinozan oma ilmaus yllä oli, että modus on substanssin *tila*.<sup>11</sup> Tämä vaatii nyt yleisesti selityksen. Yllä ollut ilmaus, substanssin tila, on oikeastaan harvinaisuus, sillä yleensä modus tarkoittaa attribuutin tilaa, attribuutin modusta, siis esimerkiksi ulottuvaisuuden tilaa tai ”tiettyä tapaa ilmetä”. Selitys on se, että periaatteessa mikä hyvänsä attribuutti on sama asia kuin substanssi. Kuten Spinoza yllä viittasi, ero on vain siinä, että ymmärrys havaitsee substanssin aina jonakin attribuuttina. Spinozan oma muotoilu substanssin ja attribuuttien suhteeseen liittyen on se, että

<sup>10</sup> Termiin *ääretön* liittyy ongelmia. Spinoza ei varsinaisesti sano tässä yhteydessä ”ääretön määrä”, vaan ”äärettömästi”, ja toiseksi *äärettömään* ei liity *luvun* käsitettä lainkaan. On olemassa jonkinlainen mahdollisuus, että ääretön tarkoittaa tässä kohtaa samaa kuin ’*kaikki*’, ja tietyssä mielessä ’*kaksi*’ voisi olla kaikki. Eräiden Spinozan kirjeiden perusteella tämä ei kuitenkaan ole todennäköistä (ks. Ep. 56 ja 64).

<sup>11</sup> Spinoza (esim. ET, 47-8 / E1P8) käyttää moduksista myös nimitystä ”muunnelmat” (*modificationes*).

substanssi eli Jumala on ulottuvainen olio ja ajatteleva olio. Yksi ainoa *jakamaton* substanssi on nyt siis monta attribuuttia. Spinoza voi tätä perustella sillä, että moneus ei tässä kohta ole substanssissa itsessään, vaan se on substanssin ilmenemisessä ymmärrykselle; tosiasiaassa attribuutit ovat siis tietyssä mielessä yksi ja sama olio eli substanssi. Joka tapauksessa substanssin modus on näin ollen periaatteessa sama asia kuin attribuutin modus. Ja toisinpäin, mikä hyvänsä yksi modus voidaan käsittää jokaisen attribuutin moduksena. Esimerkiksi Arttu Artun ruumiina on ulottuvaisuuden modus, ja Arttu Artun ideana on ajattelun modus. Nämä kaksi modusta ovat kaksi tapaa, jolla yksi ja sama Arttu voidaan käsittää; Artun idea on Artun ruumiin idea.

Substanssin, attribuutin ja moduksen käsitteet tulevat Spinozalle ensisijaisesti Descartesilta (1596–1650). Substanssi, eli latinan *substantia*, on tietysti aluperin käännös kreikkalaisten sanasta *ousia*, joka esimerkiksi Aristoteleella viittaa johonkin sellaiseen, joka ei ole minkään predikaatti, vaan jokin, jolle kaikki muu predikoidaan. Modus ja attribuutti ovat puolestaan olleet Descartesin lisäksi muun muassa Brunon (1548–1600) käyttämiä käsitteitä. Brunon metafysiikassa on, kuten tunnettu, erittäin paljon samaa kuin Spinozan: monismi, panteismi, universumin äärettömyys, Jumalan immanenssi, jako luovaan ja luotuun luontoon, ja niin edelleen (ks. Pollock 1880, 102-6).

Tuoko Spinoza näitä käsitteitään koskaan niin lähelle ihmisten arkikokemuksia, että ne saisivat jotakin helposti käsitettävää sisältöä, siihen ei ole aivan helppo vastata. Moduksen suhteen tämä periaatteessa tapahtuu, ainakin kielellisellä tasolla sikäli, että esimerkiksi kaikki ihmiset, samoin kuin kivet, puut ja porsaat, ovat moduksia, eli substanssin moduksia.

Substanssin käsitettä Spinoza avaa määritelmiensä jälkeen siten, että saadaan tietää sen ensinnäkin olevan yksi ja ainoa sekä ääretön. Hieman historiassa taaksepäin vilkuillen – sekä myös vanhoilliseen ympäristöönsä – Spinoza katsoo, että sen mitä on yleisesti kutsuttu Jumalaksi, täytyy olla tämä kyseinen substanssi. Spinoza on siis tähän mennessä jo määritellyt Jumalan absoluuttisen äärettömäksi olioksi; nyt hän ainoastaan lisää – erityisesti Descartesia vastustaen – että koska substansseja voi olla vain yksi, täytyy tuon substanssin olla sama kuin Jumala. Ei ole muita substansseja, toisin kuin Descartes esitti. Substanssi saa myös Spinozalta edelleen nimen *luonto*.

Toisin kuin Descartes, jolle kaikki ihmiset, tai ainakin kaikki tajunnat, olivat substansseja, Spinoza siis sanoo, että maailmankaikkeudessa on vain yksi substanssi. Ulottuvaisen maailman suhteen Descartes oli hieman salamyhkäinen tai epäselvä: olivatko kaikki kappaleet omia substansseja vai muodostiko koko ulottuvainen maailma vain yhden substanssin?<sup>12</sup> Spinoza on tämän kysymyksen

---

<sup>12</sup> Descartesin hieman eri suuntiin näyttävät ajatukset, ks. Descartes 1956, 147 ja Descartes 2003, 58-9. Ks. myös Cottingham 1992, 103; 139; Lennon 1994, 13; Thiel 2003, 224.

suhteen yksiselitteinen: ulottuvaisuus on yksi ja jakamaton, samoin on ajattelun kanssa; nämä eivät Spinozan mukaan kuitenkaan ole substansseja eli toisiinsa nähden itsenäisiä ”maailmoja”, vaan ne ovat yhden ainoan, jakamattoman substanssin attribuutteja. (ET, 50-8 / E1P11-15.)

Vaikea attribuutin käsite saa valaistusta kenties parhaiten juuri noiden esimerkkien kautta: *ajattelu* ja *ulottuvaisuus* ovat attribuutteja. Teknisemmin katsoen esimerkiksi Descartes-suomentajat ovat valinneet käyttää termiä ”erityinen ominaisuus” tai ”erityinen määre”, eli kun Descartes (2003, 56) katsoo, että on olemassa kaksi eri substanssia, aineellinen ja ajatteleva, niin näillä kummallakin on sitten oma *prinsipaalinen attribuuttinsa* eli *erityinen ominaisuutensa* tai *määreensä*, kuten asia suomennoksissa ilmaistaan. Descartesin mukaan attribuutteja eli

ajattelua ja ulottuvaisuutta voidaan tarkastella sellaisina, että ymmärtävän ja aineellisen substanssin luonto koostuu niistä. [...] Vain järki erottelee nämä määreet substanssista. (Descartes 2003, 60-1.)

Tämän kohdan perusteella attribuutti ja substanssi eivät siis näytä eroavan muuta kuin järjen tekemänä erona, eli jollakin tavalla attribuutti ja substanssi ovat oikeastaan sama asia.<sup>13</sup>

Mainitsen vain lyhyesti, että itse mielelläni sovellan Spinozan filosofiassa vastaavassa kohtaa Spinozan terminologiaa muualta *Etiikasta* ja katson, että substanssi on *formaalisti* (vrt. Kantin ”sinänsä”) se sama asia, mitä attribuutit ovat *objektisesti* (eli kohteina, *ymmärryksen* kohteina): ”Ymmärrän attribuutilla samaa [kuin substanssilla M.P.], erona vain se, että sitä [substanssia M.P.] kutsutaan attribuutiksi suhteessa ymmärrykseen, joka myöntää (*tribuentis*) substanssille jonkin tietyn luonnon” (KIR, 316 / Ep. 9).<sup>14</sup>

Seuraavan ongelman muodostavat käsitteet ääretön ja äärellinen modus. Moduksia on siis sekä äärellisiä että äärettömiä, ja näitä jälkimmäisiä on lisäksi kahta laatua: on välittömiä ja välillisiä äärettömiä moduksia. Tutkijat ovat piirtäneet seuraavanlaisen kaavion, jonka on tarkoitus esittää nämä kaikki käsitteet. Tämä kaavio löytyy jokseenkin samanlaisena monilta tutkijoilta, esimerkiksi Pietariselta (1994, 156) ja Collinsilta (1959, 224):

substanssi	<i>Jumala eli luonto</i>		
attribuutti	<i>ulottuvaisuus</i>	-	<i>ajattelu</i>
välitön ääretön modus	<i>liike ja lepo</i>	-	<i>ääretön ymmärrys</i>
välillinen ääretön modus	<i>koko universumin kasvot</i> <sup>15</sup>	-	<i>koko universumin tajunta (Jumalan idea)</i>

<sup>13</sup> Tässä esitetty on vain yksi puoli Descartesin asiasta esittämistä näkemyksistä.

<sup>14</sup> Spinozan kyseiseen esitykseen liittyy monia ongelmia. Yksi on se, että *ymmärrys*, johon hän viittaa, on hänen muun esityksensä perusteella *ajattelun attribuutin ääretön modus*. Tämä puolestaan on tuon kyseisen attribuutin seuraus. Näin ollen attribuutit näyttävät jollakin tavalla *edellyttävän* niistä itsestään yhden (eli ajattelun) oman *seurauksen*.

<sup>15</sup> Tämä on Spinozan oma ilmaus, joka on jäänyt hieman salamyhkäiseksi. Periaatteessa on kuitenkin kyse koko universumista luotuna luontona eli niin sanotusti ”kappaleena”, tai yksilöstä nimeltään *koko universumi*.



Äärettömien modusten tarina liittyy suurempaan ongelmaan, nimittäin siihen, miten substanssi eli yksi, ainoa ja jakamaton voi olla moni. Ongelman tulkintahistoriaan liittyy niin sanottu akosmistinen<sup>16</sup> näkemys, eli asia, jonka esimerkiksi Schelling nosti esiin vuonna 1796. Hänen mukaansa Spinoza antaa tasan kaksi vaihtoehtoa: ”Joko minä olen, ja silloin Jumala ei ole, tai Jumala on ja minä en ole” (Erdmannin 1897/1866, 41; 522 mukaan). Tämän esitti sitten myös Hegel.

Spinozan äärimmäisen vaikeatajuinen esitys asiasta kuuluu:

Se, mikä on äärellistä ja minkä olemassaolo on määrätynyt, ei ole voinut syntyä (*produci*) Jumalan jonkin attribuutin absoluuttisesta luonnosta [...]. Siispä sen on täytynyt seurata Jumalasta tai jostakin Jumalan attribuutista, sikäli kuin sitä tarkastellaan johonkin tilaan saatettuna (*modo affectum consideratur*) [...]. Sen on täytynyt seurata eli (*vel*) olla määrätynyt olemassaoloon ja toimintaan Jumalan tai jonkin Jumalan attribuutin toimesta, sikäli kuin tämä on äärellisen ja olemassaololtaan määrätynneen muunnelman modifioimaa (*quatenus modificatum est modificatione quae finita est et determinatam habet existentiam*). [...] Edelleen tämän syyn tai tämän moduksen täytyy vuorostaan [...] olla jonkin toisen määräämä, joka myös on äärellinen ja olemassaololtaan määrätynyt, [...] ja näin jatkuvasti [...] äärettömiin. (ET, 68-9 / E1P28.)

En voi tässä pureutua asiaan täysin sen vaatimalla tavalla. Hieman oikoen on kyse siitä, että äärellinen ei voi seurata äärettömästä, ja näin ollen Jumalan on jo oltava äärellinen, jotta siitä voi seurata jokin toinen äärellinen.<sup>17</sup> Kahdesta välittömästi seuraavasta kysymyksestä toinen on se, onko mielekästä puhua ”äärellisestä Jumalasta”, eli niin sanoen ”äärellisestä absoluuttisen äärettömästä oliosta”. Toinen kysymys on se, miten Jumala on tullut alkujaan äärelliseksi, kun sen sitä aina jo kerran on oltava, jotta siitä jotakin äärellistä voisi (sitten) seurata.

Spinoza ei siis periaatteessa näytä esittävän, että äärellinen ikinä seuraisi äärettömästä, mikä tuntuu merkitsevän sitä, että äärellinen ei lainkaan kuulu siihen, mikä johdetaan eli dedusoidaan äärettömästä (joka on Spinozan filosofian, logiikan, maailmanjärjestyksen lähtökohta), vaan äärellisen johtaminen tapahtuu aina ”edellisestä” äärellisestä, ja tämä edellinen äärellinen on aina jo

<sup>16</sup> Sikäli kuin ”ateismi” merkitsee ”Jumalan kieltämistä”, ”akosmismi” merkitsee ”kosmoksen eli maailman kieltämistä”. Spinozaan sovellettaessa tässä käsitteessä on suuri ongelma. Käytti sitä kuka tahansa, se voi mitenkään päteä vain sikäli kuin ”maailmalla” tarkoitetaan *äärellistä* (ja jaettavissa olevaa) *maailmaa*. Koska Jumala on Spinozalle (myös) sama kuin ulottuvaisuus, ei Spinoza voisi tätä jälkimmäistä kieltää, kieltämättä myös Jumalaa. Tässä yhteisessä mainitsemani filosofit eivät näin yritäkään sanoa, sillä he näkevät Spinozan ongelmaksi sen, ettei tämä osaa kertoa, kuinka hän muka johtaa äärettömästä äärellisen. Hegelin esityksen kohdalla voidaan ”akosmismin” kenties ajatella viittaavan myös kaiken ”maallisen” kieltämiseen.

<sup>17</sup> Spinozan esitys antaa kieltämättä ymmärtää, että Jumala olisi passiivinen siinä kohtaa, kun äärellinen *modus modifioi* sitä, mutta tämä on nähdäkseni mahdoton ajatus. Täytyy mielestäni olla niinpää, että Jumala on modifioitunut äärelliseksi, eikä niin, että jokin äärellinen (aktiivinen) on modifioinut Jumalan (passiivinen) tehden sen äärelliseksi.

olemassa. Millä perusteella asia on näin? Esimerkiksi Hegelin näkemys on, että Spinoza ei tässä seuraa rationalismiaan, ei geometrasta esitystään, ei tieteensä vaatimuksia, vaan hän johtaa äärellisen kokemuksesta. Tätä Spinoza ei kuitenkaan itse voisi sallia, eikä hän sitä myöskään ikipäivänä myöntäisi. Hegelin (1995, 269) mukaan Spinoza antaa siis attribuutin seurata substanssista ja moduksen attribuutista ilman että ne mitenkään kehkeytyisivät niistä. Spinoza on siis Hegelin mukaan vain olettanut partikulaarin (määrätyn, erityisen) olion tavallisen aistihavainnon kautta, mutta jotta se ”voisi olla oikeutettu oletus, olisi Spinozan pitänyt johtaa se substanssista” (Hegel 1995, 288). Tämä substanssista johtaminenhan on Spinozan oma vaatimus.

Nähdäkseni Hegelin esityksessä on sen verran perää, ettei sitä voi vain kumota esimerkiksi sellaisella näkemyksellä, jonka Saw (1951, 81) sinänsä oikeutetusti esittää: emme voi Saw’n mukaan ajatella, että substanssi olisi *ensin* ollut ääretön kokonaisuus ja sitten se olisi tullut *modifioituksi*. On selvä, että Saw’n kritiikki kohdistuu ajallista tarkastelua vastaan. Kuitenkin itse looginen, ajaton, vaatimus pätee joka tapauksessa. Jos kaikki kuuluu Spinozan mukaan johtaa substanssista, olisi hänen kaikki siitä silloin myös johdettava. Mainittu Saw’ta koskeva seikka, koskee myös Schnepfin (2011, 43) esitystä, jonka mukaan Spinoza aloittaa yksittäisistä olioista ja osoittaa, että niillä on ”yhteinen substantiaaalinen ydin” (*a common substantive core*). Kun ymmärrämme sen, käsitämme, kuinka ”yksittäiset oliot voidaan rekonstruoida”. Mielestäni tuo kohta, johon Schnepf tässä jää, on nimenomaan se, mistä eteenpäin Spinozan pitäisi todistaa tai ”rekonstruoida” äärellisten olioiden seuraavan äärettömästä. Schnepfin (2011, 47) oma näkemys näyttää olevan, ettei Spinoza johda eikä edes ajattele johtavansa äärellistä äärettömästä, ei edes ääretöntä modusta attribuutista. Koska sekä attribuutin että äärettömän moduksen olemassaolo on välttämätöntä, Spinoza voi Schnepfin mukaan näin ollen vain todeta (ilmeisesti vailla mitään ”johtamiseen” viittaavaa merkitystä), että ääretön modus seuraa attribuutista.

Äärellisten modusten kohdalla Schnepf (2011, 48-9) lähtee siitä, että Spinozan ajan latinassa äärettömän ja määräämättömän välillä ei varsinaisesti ollut eroa. Näin ollen ääretön modus ja äärelliset modukset eroavat vain sen verran, että edellinen on esimerkiksi määräämätön liike ja lepo, ja jälkimmäiset ovat määrättyjä ”annoksia” liikettä ja lepoa.

Ehkäpä yleisimmin äärellisen seuraamisen ongelma Spinozalla on yritetty selittää pois sillä, että äärelliset oliot seuraavat äärettömästä kaikki yhdessä. Kun kaikki äärelliset niin sanotusti yhteen laskettuna ovat ääretön, ei niiden seuratessa äärettömästä seuraa mitään äärellistä. Esimerkiksi Schmaltz (1997, 221; 229) muotoilee, että ne seuraavat äärettömästä ”*all together*” ja ”*all at once*”. Tietyissä mielessä äärelliset oliot eivät *seuraa* äärettömästä, koska ne ikään kuin *jo ovat* siinä. En sano, etteikö Spinoza itse juuri jotakin tällaista olisi ajatellut, mutta vakuuttava selitys tämä

kuitenkaan ei ole. Se ei nimittäin selitä äärettömän ja äärellisen suhdetta. Ensinnäkään äärellisten yhteen laskeminen ei voi tuottaa ääretöntä, toiseksi jää epäselväksi, mitä siinä oikein tapahtuu, kun niin sanottu ääretön jaetaan osiin, tai kun tuo *yksi* ääretön kuvittelussa käsitetään äärellisten *moneudeksi*. Onko tämä moneus tai jaollisuus nyt todellista vai ei?

Oittisen mukaan edellä mainitsemani Hegelin Spinoza-kritiikki voidaan tiivistää seuraavaan muotoon:

Spinozalla yksinomaan jumala eli substanssi on absoluuttisesti affirmatiivinen. Kaikki yksittäiset, determinoidut modukset syntyvät siten, että ne ikään kuin 'silmikoituvat' substanssista eriasteisten negatioiden kautta. Näin yksittäisten olioiden individualiteetti koostuu pelkästä determinaatiosta; niillä ei ole mitään 'omaa' positiivista. (Oittinen 1986, 81.)

Oittisen (1986, 83) mukaan Spinozan *toisessa olemisen* käsite viittaa olemiseen, johon "liittyy negatiota muodossa tai toisessa". Äärellisessä oliossa ei siis ole mitään äärellistä positiivista. Omasta puolestani tulkitsisin asian niin, että esimerkiksi minä olen pelkästään negatiivinen sikäli kuin olen juuri (ja vain) minä – tietty ja määrätty yksittäinen olio. Positiivista minussa on vain se, mikä ei ole "juuri (ja vain) minua" – se jokin, mikä minussa on substanssia. Vanhempi tutkimus ilmaisee tämän erittäin mielenkiintoisella tavalla, jossa negatiivisuus ja positiivisuus (reaalisuus) liittyvät erottamattomasti toisiinsa riippuvaisuuden käsitteessä: Joachim (1901, 109) esittää, että se ainoa reaalisuus ja täydellisyys, joka moduksilla – esimerkiksi ihmisillä – voi olla, on nimenomaan riippuvaisuutta Jumalasta eli substanssista. Ilman tätä riippuvaisuutta Jumalasta oliolla ei ole mitään reaalisuutta. Ihminen, modus ilman substanssiaan, olisi pelkkää negatiivisuutta, ja toisaalta taas ainoa yhteys substanssiin on nimenomaan tuo riippuvaisuus. Vain riippuvaisuus tekee siis moduksen todelliseksi. Vastaavan näkemyksen esittää myös Martineau (1883, 271), joka liittää tämän riippuvaisuuden "korkeimpaan tietoon" siten, että ihminen on sitä aktiivisempi (mikä on sama kuin *tietävämpi*), mitä enemmän hän on Jumalasta riippuvainen ja antaa täten Jumalan tietää itsensä kautta.

Niin sanotun selvän "akosmistisen" tulkinnan esittivät ennen Schellingiä ja Hegeliä Maimon ja Jacobi (Melamed 2012, 177-8). Itse tuon laajemman ongelman puolestaan ilmaisi jo Leibniz (1890/1679, 22; 25; 1951/1708, 486; 490; 497) katsoessaan, ettei Spinoza pysty esittämään, kuinka äärelliset oliot seuraavat äärettömästä.<sup>18</sup> Jaspersin (1974, 18) kanta on, hieman vastaavasti kuin Schnepfillä, ettei kyse ole niinkään siitä, etteikö Spinoza olisi kyennyt dedusoimaan äärellistä

<sup>18</sup> Vastaavaa kritiikkiä, ks. myös esim. Martineau 1883, 203-4; Turner 1929, 470-3; Joachim 1958/1940, 68-88; Sullivan 1958, 29; Jaspers 1974, 114; Masih 1994, 232-4; Oittinen 1997, 67; Hübner 2015b.

äärettömästä, vaan ensisijaisesti siitä, ettei koko asia ollut Spinozalle millään tavalla merkityksellinen.

Snider (1904, 215) katsoo, että Spinoza esittää äärettömän ja äärellisen dualismin, jota ei kykene ratkaisemaan. Kyse on siis siitä, että Spinozan mukaan äärellinen voi seurata vain toisesta äärellisestä (ET, 68-9 / E1P28), ja tämä tarkoittaa käytännössä siis sitä, että syiden sarja, oli se looginen tai ajallinen, jatkuu taaksepäin äärettömiin. Äärettömiin jatkuva on ääretön, mutta kuitenkin se ei sitä voi olla, koska mikään sen jäsen ei ole voinut syntyä äärettömästä syystä. Tältä pohjalta voitaisiin sanoa, että Spinoza ei pysty johtamaan äärellisestä ääretöntä. Mutta kun substanssi on kuitenkin ensisijainen, eli Jumala eli ääretön olio edeltää äärellisiä olioita sekä loogisessa järjestyksessä että myös Spinozan esitysjärjestyksessä näissä kyseisissä kohdissa, on ilmeisesti oikeammin sanottu, ettei Spinoza onnistu johtamaan *äärettömästä äärellistä*, kuten edellä mainityt kriitikot asian näkevät. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi ihmiset ovat reaalisia vain ollessaan ikuisina Jumalassa, mutta sen sijaan ajassa ihmiset eivät ole reaalisia, koska heitä ei, kuten sanottu, voida sellaisina johtaa Jumalasta (Masih 1994, 234).

Ongelmaa voidaan kuvata edelleen niin, että Jumala, joka Spinozan mukaan on ääretön, on kyllä olemassa kaikissa äärellisissä oloissa, mutta nähdäkseni ei kuitenkaan yhdessäkään yksittäisessä äärellisessä oliossa – sikäli kuin *Jumala on ääretön*, vaan jossakin yksittäisessä äärellisessä oliossa (ja vain juuri siinä) Jumala on vain sikäli kuin *Jumala on äärellinen*. Tässä ei ole syytä mennä tämän syvemmälle kyseiseen ongelmaan, vaan riittää todeta, että puhuttiin nyt sitten Jumalasta tai äärellisestä oliosta, niin jollakin tavalla kumpainenkin näyttää voivan olla ääretön ja jollakin tavalla äärellinen (ks. ET, 47 / E1P8 ja esim. ET, 95 / E2P11). Samalla voidaan sanoa, että on kutakuinkin niin, että Jumala on *kaiken* (”kerralla”) syy, muttei silti *yhdenkään* (yksittäisen äärellisen olion) (ks. ET, 92 / E2P9).

Tätä dualismiaan Spinoza sitten kuroo umpeen *äärettömän moduksen* käsitteellä. Se, että tämä koko käsite esiintyy *Etiikassa* vain muutamassa propositiossa, vain juuri näissä kyseisissä hankalissa kohdissa, osoittaa joidenkin mukaan nimenomaan, ettei Spinozalla ollut kyseiselle käsitteelle mitään muuta virkaa kuin tämä *ad hoc*. (Esim. Turner 1929, 473.) Joka tapauksessa ääretön modus on yksi, mutta jollakin tapaa se koostuu äärettömästä määrästä äärellisiä moduksia, vaikka periaatteessa näin ei näytä voivan olla, koska yksittäisiä (äärellisiä) yhteen laskemalla ei koskaan voida saavuttaa ääretöntä. (Tässä kohtaa moni tutkija on esittänyt sellaista, joka on yhteensopimatonta juuri esittämäni väitteen kanssa. Asia vaatii sen verran perusteellisen käsittelyn, että tarjoan sen tämän luvun lopussa erikseen.)

Oleellista koko edellä esitetyssä kaaviossa on nähdäkseni se, että tiettyssä mielessä vain yksi noista kahdeksasta (yhdeksästä) lokerosta voidaan käsittää kerrallaan. Meille on aina olemassa kerrallaan vain joko Jumala tai koko universumi tai monet yksittäiset oliot, ei kaikkia näitä samalla kertaa. Syy on se, että nämä kaikki lokerot ilmaisevat yhtä ja samaa asiaa. Kuten Mason (2001, 34) esittää: substanssi, äärettömät modukset ja äärelliset modukset – ”kaikki nämä ovat, tiettyssä mielessä, sama olio mutta eri tavoin ymmärrettynä”.

Alexanderia (1969/1921, 356-7) seuraten voidaan joka tapauksessa huomioda, että mitä alemmas kaavion ylimmältä riviltä laskeudutaan, sitä enemmän jumalallinen ykseys on mennyt pirstaleiksi. Kaavion alin rivi, äärelliset modukset, on eräänlainen substanssin vihoviimeisin lopputulema (Nidditch 1964, 196). Tässä tunnutaan kulkevan siis hyvinkin uusplatonilaisia virtauksia myötäillen eri tasoisten emanaatioiden kautta.

Mainitsen vielä erikseen, että termit ’välitön’ ja ’välillinen’ viittaavat seurauksena olemiseen. Eli esimerkiksi ’välitön modus’ on substanssin (attribuutin) *välitön* seuraus. Välillinen on puolestaan välittömästä loogisesti riippuvainen ja siitä seuraava. (Hampshire 1970, 74.)

Kun nyt lähestyn tutkielmani aihetta eli olemusta, edellä esitettyyn modusten ongelmaan liittyviä pienempiä ongelmia ovat: 1. missä kappaleet ja ideat ovat tuossa kaaviossa? 2. miten olemuksia sovelletaan tähän kaavioon? Jälkimmäistä ongelmaa voi mielestäni – ja tämä on nyt tulkinta tai väite, johon kaikki tutkijat eivät varmastikaan yhdy – lähestyä siten, että kaikkiin väleihin ylhäältä alaspäin lukien voidaan sijoittaa merkintä: *tämän olemus koostuu allaolevasta*. Eli substanssin olemus koostuu attribuuteista, attribuutin olemus koostuu välittömästä äärettömästä moduksesta, ja niin edelleen. Alimmalla tasolla tullaan sitten seuraavaan ongelmaan, mistä äärellisen moduksen olemus koostuu. Tähän kysymykseen tässä tutkielmassa olisi tarkoitus pystyä vastaamaan. (Sanalla ”koostua” – lat. *constituere* – on tässä aivan erityinen merkityksensä, minkä esitän *luvussa* 3. Se on täsmälleen päinvastainen kuin samoin suomeksi kääntyvä verbi *consistere*.)

Tämän kaavion suhteen ongelman muodostaa myös se, miten kahden alimman lokeron keskinäinen suhde tulee ymmärtää: jos laitamme yhteen kaikki äärelliset modukset (1, 2, 3, 4, 5...), onko summa täsmälleen sama asia kuin ylempi lokero eli koko universumi? Vai onko tämä summa sittenkin jotenkin eri kuin tuo äärettömän universumi? Entä sitten kappaleet ja ideat: onko jokin kappale sama asia kuin äärellinen modus? Vai onko sittenkin niin, että äärellinen modus on sama asia kuin liikkeen ja levon tietty keskinäinen suhde (joka toisaalta tuntuu olevan yhtä kuin moduksen *olemus*), ja kappale on tällöin ikään kuin epätodellinen olio eli pelkästään kuvittelun tuottama pysäytyskuva oliosta, joka tosiasiaassa on pelkkää liikettä? Ainakin Saw (1951, 82) ja Hallett (1957,

32) sanovat tiukasti, että äärelliset modukset on erotettava äärellisistä, ajallisista, empiirisistä olennoista – jo pelkästään siksi, että äärelliset modukset ovat heidän mukaansa ikuisia. Myös Deleuzen (1988, 92) voidaan tulkita sanovan samaa: äärelliset modukset ovat ikuisia liikkeen ja levon tiettyjä keskinäisiä suhteita, eivät niiden osien kokoelmia, jotka tässä suhteessa ovat yhdistyneet toisiinsa. Spinoza esittää asian ainakin varhaisessa teoksessaan juuri näin:

Ulottuvaisuus ei sisällä muita moduksia kuin liikkeen ja levon, ja [...] jokainen yksittäinen materiaallinen olio ei ole mitään muuta kuin liikkeen ja levon tietty suhde [...]. Ihmisruumis ei näin ollen ole mitään muuta kuin liikkeen ja levon tietty suhde. (LYH, 106 / KV, App2.)

Edelleen myös Joachim (1901, 65; 120) korostaa, että ”*natura naturata* [luotu luonto M.P.] ei ole aistihavainnon maailma”. Myös tämän voidaan katsoa sanovan, etteivät kappaleet (kuvitteluun kuuluvien pysäytyskuvien kohteet) ole moduksia.

Koska tuossa jälkimmäisessä tapauksessa esitin käsitteen *liikkeen ja levon tietty keskinäinen suhde*, joka näyttää Spinozan mukaan olevan sama asia kuin olion *muoto* eli *olemus* (ET, 101 / E2Le5), niin itse asiassa kysymykseni oli samalla kysymys, onko *modus* sama asia kuin *kappaleen olemus*, ja edelleen onko *kappale* sama asia kuin sen *olemus*. Vai onko sittenkin niin, että käsite ’kappale’ on todella jotakin, joka on syytä kokonaan unohtaa, milloin voidaan kuitenkin puhua sen sijaan edelleen *oliosta*? Tähän voidaan liittää vielä seuraava seikka: Hart (1983, 39) esittää, että siinä missä ääretön on jakamaton, kuten yllä huomioitiin, on äärellinen jaettavissa. Hart siis sanoo, että ”temporaalinen, partikulaari äärellinen modus on jaettavissa”. Tämä näkemys on mielestäni syytä kyseenalaistaa. Arkikielellä voidaan ensinnäkin sanoa, ettei osiin sahattu sammakko ole enää sammakko. Sammakko, joka vielä eli ennen kuin se paloiteltiin, ei enää tule eläväksi, vaikka se parsittaisiin takaisin kasaan. Tässä tapauksessa niin sanottujen emergenttien ominaisuuksien vuoksi kokonaisuuden on katsottava edeltävän osia. Spinozan kielellä voidaan puolestaan sanoa, kuten edellä sanoin, ettei modus ole kappale, vaan kappaleen osien liikkeen ja levon keskinäinen suhde, ja tätä suhdetta ei voi jakaa. Kuten Pollock esittää,

jos me nyt otamme käsillemme ne kaikki maailman erilliset oliot, jotka olemme keränneet yhteen nippuun, ja yritämme rakentaa niistä maailman uudelleen, me luonnollisestikin epäonnistumme, sillä ykseys hajosi jo siinä, missä me kuvittelimme jokaisen olion erilliseksi [...]. Me emme voi palauttaa ykseyttä ilman että peruutamme (*without undoing*) kuvittelun tekemän jaottelun. (Pollock 1880, 183.)<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Pääinvastaiseen viittaavat Gueroult (1973, 188-9), Lloyd (1996, 41) ja Melamed (2009, 51), jotka esittävät, että myös äärettömän moduksen voi jakaa. Mielestäni tämä on vähintäänkin harhaanjohtavaa informaatiota, koska Spinoza (ET, 58 / E1P15; KIR, 319-20; 322 / Ep. 12) selvästi sanoo, että tällainen jakaminen, vaikka onkin mahdollista, on kuitenkin abstraktia ja aina kuvittelun tekemää, ei koskaan järjen. Näin ollen tuloskin on aina kuvittelun tuote. Jos moduksen siis voi jakaa tai olla jakamatta, kuten asia on, on järjenmukaista olla sitä jakamatta.

Niin kappaleen kuin olionkin käsitteiden kohdalla on syytä huomioida, että idea on periaatteessa affektin idea (Spinoza kutsuu tätä ideaakin affektiksi). Tässä on puolestaan aina kysymys jonkinlaisesta kohtaamisesta. James (2007, 25) sanoo Spinozan jäsentävän affektin ideaksi *tavasta*, jolla ruumis on ulkoisen olion vaikutuksen alaisena. *Kappaleen* tai *olion* sijaan kyse on siis *kohtaamisesta* tai Jamesin sanan mukaan *tavasta*. Periaatteessa voi olla, ettei muuta kuin kohtaamisia ole olemassakaan, mutta jos nyt hetkeksi helpotetaan kuvausta, niin voidaan katsoa, että jossakin affektissa on kyse kahden kappaleen tai olion kohtaamisesta, ja tämä on se, mitä idea vastaa. Jos puhutaan esimerkiksi suolasta ja vedestä, niin tarkkaan ottaen affekti ei tässä ole suolavesi, vaan suolan ja veden *kohtaaminen* eli keskinäinen vaikutus, ja tämä on *tapahtuma*, siis jotakin dynaamista. Nähdäkseni tätä on vaikea kutsua kappaleeksi tai olioksi, vaikka Spinoza kenties niin tekeekin. Tämä näyttää olevan paremminkin liikettä. Ja kun poistetaan mainittu kuvauksen helpottaminen, niin eivät vesi ja suola ennen kohtaamistaankaan ole kappaleita, vaan pelkkää liikettä ja tapahtumista kaikissa muissa, sisäisissä ja ulkoisissa kohtaamisissaan.

Olemuksen kannalta voidaan vielä huomioida, että olemus on Spinozalle aina jotakin ikuista (ET, 62 / E1P17; YMM, 25; 37). Kaaviolla tätä voisi havainnollistaa niin, että kaikki muut alinta tasoa lukuun ottamatta ovat ikuisia ja äärettömiä. Jos nyt ajatellaan, että olemus olisi aina paitsi ikuinen myös ääretön, niin silloin se näyttäisi viittaavan siihen, että minkä hyvänsä olion olemus löytyy, jos löytyy, ylempiä lokeroita tutkimalla. Tämä ei kuitenkaan liity taas mitenkään siihen, mitä äärellisen olion olemuksesta sinänsä voi *seurata*, eli mitä siihen voi *kuulua* (vrt. E2Def, jossa puhuttiin nimenomaan olemukseen kuulumisesta), koska tähän vastauksen tulisi löytyä vielä alemmasta lokerosta, jollaista kaavio ei kuitenkaan tarjoa – ellei sinne sijoiteta uudeksi lokerikoksi *kappaleita* ja *ideoita*.

Kenties yllä esitettyä kaavaa voitaisiin siis muokata sen verran, että se näyttäisi seuraavalta (uudet seikat hakasuluissa):

substanssi	<i>Jumala eli luonto</i>		
attribuutti	<i>ulottuvaisuus</i>	-	<i>ajattelu</i>
	<i>[eli toimiva substanssi]</i>		<i>[eli ajatteleva substanssi]</i>
välitön ääretön modus	<i>liike ja lepo</i>	-	<i>ääretön ymmärrys</i>
välillinen ääretön modus	<i>koko universumin kasvot</i>	-	<i>[Jumalan kaikki-kattava idea]<sup>20</sup></i>
äärelliset modukset	<i>1, 2, 3, 4, 5, 6, 7...</i>	-	<i>1, 2, 3, 4, 5, 6, 7...</i>

<sup>20</sup> *Jumalan idea* kattaa siis kaiken, vastaavasti kuin ”koko universumin kasvot” tekee toisessa attribuutissa. Jumalan idea on kuitenkin samaan aikaan ”yksi”, jonka katson tarkoittavan, että se on jakamaton: ”Jumalan idea (*idea Dei*), josta seuraa ääretöntä äärettömin tavoin, voi olla vain yksi (*unica*)” (ET, 88 / E2P4).

	<i>[eli tietty liikkeen ja levon suhteet]</i>	<i>[eli yksittäiset adekvaatit ideat eli Jumalan idean momentit]</i>
<i>[kuvitellut seikat]</i>	<i>[kappaleet eli pysäytyskuvat]</i>	<i>[epäadekvaatit ideat eli mielikuvat]</i>

Alimpiin kohtiin liittyen on todettava, että Spinoza kirjaimellisesti näyttää kutsuvan ulottuvaisuuden moduksia kappaleiksi, mutta tämä kuitenkin viittaa vastoin arkikäsitystämme vain ja ainoastaan liikkeen ja levon tiettyyn ja määrättyyn suhteeseen. Se, mitä me tavallisesti kutsumme kappaleeksi, on siis paremminkin tuo vain kuvittelulle ilmenevä staattinen kuva.

Attribuuttien kohdalla olevat lisäykset ovat ilmaisemassa sitä seikkaa, jota on syytä korostaa: substanssi on voima, ja samoin attribuutit ovat voimia tai liikeprinsippejä.

Tässä oli kuvaus Spinozan metafyyysisestä järjestelmästä. Tutkielmani kannalta on vielä selitettävä kaksi käsitettä: *yleiskäsité* ja *yhteiskäsité*. Näitä on syytä pohjustaa seuraavasti. Spinoza esittää niin sanotut kolme eri tiedon, tai paremminkin tiedostamisen, tasoa. Nämä tiedostamisen tasot löytyvät epäsuorasti seuraavasta kohdasta, jossa Spinoza luettelee tavat, joilla me muodostamme yleiskäsitteitä:

Havaitsemme monia asioita ja muodostamme universaalikäsitteitä (*notiones universales*):

1) Yksittäisolioiden pohjalta, joita aistit edustavat (*representatis*) ymmärrykselle typistyneesti (*mutilate*), sekavasti ja vailla järjestystä [...]. Nimitän tällaisia havaintoja epämääräisen kokemuksen pohjalta saaduksi tiedoksi (*cognitionem ab experientia vaga*).

2) Merkeistä: esimerkiksi siitä, että kuultuamme tai luettuamme jonkin sanan muistamme olioita sekä muodostamme niistä tiettyjä ideoita [...]. Näitä molempia olioiden tarkastelun tapoja kutsun jatkossa ensimmäisen lajin tiedoksi, mielipiteeksi tai kuvitteluksi.

3) Edelleen siitä, että meillä on yhteisiä käsitteitä (*notiones communes*)<sup>21</sup> ja adekvaatteja ideoita olioiden ominaisuuksista [...]. Tätä olioiden tarkastelutapaa kutsun järjeksi (*rationem*) ja toisen lajin tiedoksi.

Näiden molempien tiedostuksen lajien lisäksi on olemassa [...] vielä kolmaskin, jota kutsumme intuitiiviseksi tiedoksi (*scientiam intuitivam*). Ja tämä tiedostuksen laji (*cognoscendi genus*) etenee (*procedit*) joidenkin Jumalan attribuuttien formaalisen olemuksen adekvaatista ideasta adekvaattiin tietoon olioiden olemuksesta. (ET, 121 / E2P40.)

Perinteinen käännöstapa puhuu ”tiedon (eng. *knowledge*) tasoista”. Mutta kuten esimerkiksi Delahunty (1985, 59) ja Deleuze (2007, 219) toteavat, ei ensimmäisen tason tietoa oikein voi pitää *tietona*. Kyse on Spinozan sanoin ”kuvittelusta” tai ”mielipiteestä”. Spinozan näihin tasoihin

<sup>21</sup> Suomentoksen ”yleisiä käsitteitä” vaihdettu muotoon ”yhteisiä käsitteitä”.



viittaava termi on *cognitio*, ja siksi on syytä puhua vaatimattomammin ”tiedostamisesta”.<sup>22</sup> Vasta intuitiivisen tiedon kohdalla Spinozan termi on *scientia* (”tieto”, ”tiede”; vrt. *scio*, ”tiedän”). Tästä huolimatta myös tuo toinen tiedostamisen taso, ”järkitieto”, on joka tapauksessa täysin adekvaattia, pätevää tietoa.

*Yleiskäsitteillä* (*notiones universales*) Spinoza tarkoittaa siis epäadekvaatteja yleistyksiä. Nämä ovat yksittäistapauksista induktiivisesti johdettuja mielteitä eli mielikuvia. Nämä eivät siis ole yleispäteviä, vaan jokainen ihminen muodostaa niitä omalla tavallaan. (ET, 119-21 / E2P40.) *Yhteiskäsitteet* (*notiones communes*) puolestaan ovat adekvaatteja käsitteitä. Esimerkiksi attribuutit ja äärettömät modukset ovat tällaisia. Ensinnäkin jokainen käsittää ne samalla tavalla ja toiseksi ne pätevät kaikkiin olioihin. Jokainen kappale on *ulottuvainen* ja *liikkeessä ja levossa*. Tutkielmani oleellinen kysymys on se, onko olemassa muita yhteiskäsitteitä kuin mainitut attribuutit ja äärettömät modukset. Voiko olla päteviä käsitteitä (eli tässä tapauksessa ”yhteiskäsitteitä”), vaikka ne eivät päisisikään mihin tahansa oloon? Otan esimerkiksi kolmion käsitteen: se vaikuttaisi mitä selvemmin pätevältä eli adekvaatilta käsitteeltä, mutta yleispätevä se ei ole: esimerkiksi ympyrään ei päde se, mitä kolmion kulmista adekvaatisti sanotaan.

Tähän yhteiskäsitteen ongelmaan palaan tarkemmin alempana, sillä se liittyy läheisesti itse tutkimusongelmaani, eli olemuksen käsitteeseen.

Lupasin yllä perustella erään esittämäni näkemyksen. Sanoin, että yksittäisiä (äärellisiä) yhteen laskemalla ei koskaan voida saavuttaa ääretöntä, mutta että moni tutkija näyttää olevan asiasta kuitenkin toista mieltä. Näkemykseni on yleisemmin esitettyä se, että kokonaisuutta ei milloinkaan voida rakentaa osista, oli kyseinen kokonaisuus sitten tuo äärettömyys tai mikä tahansa muu (pienempi) kokonaisuus. Koska kokonaisuus edeltää ”osiaan” tai jäseniään, sen ymmärtäminen on myös edellytys sen jäsenien ymmärtämiselle. Esimerkiksi Deleuze (1988, 32) on samalla kannalla kanssani ilmaistessaan, että kappaleen osat kuuluvat oliolle vain sen olemuksen (eli liikkeen ja levon tietyn suhteen) seurauksina. Koistinen (1991, 132) katsoo puolestaan päinvastoin, että osat edeltävät kokonaisuutta, ja että kokonaisuutta ei voi tästä johtuen käsittää ilman osiaan.

Tulen osoittamaan seuraavan asian täsmällisesti luvussa 3; nyt esitän lyhyesti, että olion osat ovat olion ominaisuuksia, ja kuten Spinoza sanoo, ”olioiden ominaisuuksia ei voi ymmärtää niin kauan, kun ei ymmärrä olioiden olemuksia” (YMM, 35). Vastakkaista tulkintaa kannattavat katsovat

---

<sup>22</sup> Pietarinen (1995, 29) näyttää olevan asiasta eri mieltä. Joka tapauksessa esimerkiksi Garrett (2009, 285) huomauttaa, että alin ”tieto” kattaa myös epätoden (*false*) ja epäadekvaatin tiedon, ja siksi *tiedon* (*knowledge*) sijaan on sopivampi puhua *tiedostamisesta* (*cognition*).

vastaavasti äärettömän kokonaisuuden tapauksessa, että ääretön on jaettavissa, mikä siis nähdäkseni tarkoittaa sitä, että ääretön voitaisiin tällöin rakentaa alken sen osista. Ensinnäkin Spinoza sanoo:

Kaiken, mikä seuraa Jumalan jonkin attribuutin absoluuttisesta luonnosta, on täytynyt olla olemassa aina ja äärettömänä, eli se on ikuista ja ääretöntä juuri tämän attribuutin kautta. [...] Sillä, mikä tällä lailla seuraa jonkin attribuutin luonnon välttämättömyydestä, ei voi olla määräytynyttä olemassaoloa tai (*sive*) kestoa. (ET, 64-5 / E1P21.)

Tässä on näkemykseni mukaan kyse nyt äärettömästi moduksesta, sillä se on ainoa, mikä seuraa attribuutista kuvatulla tavalla. Spinoza puhuukin kyseisen lainauksen jälkeen ajattelun attribuutista seuraavasta äärettömästä *Jumalan ideasta*, joka on yleisesti tunnustettu äärettömäksi modukseksi. Kun se nyt on ikuinen ja siten vailla kestoa, ei se voi mielestäni rakentua niistä hetkellisistä äärellisistä moduksista, jotka seuraavat siitä itsestään. Pian Spinoza ilmaiseekin, että äärettömän moduksen on *seurattava* attribuutista, ja myös tämä antaa ymmärtää, että se ei näin ollen voi seurata mistään muusta, ei esimerkiksi äärellisistä moduksista:

Jokaisen sekä välttämättä että äärettömänä olemassa olevan moduksen täytyy välttämättä seurata [...] Jumalan attribuutin absoluuttisesta luonnosta [...]. Modus [...] on toisessa (*in alio*), jonka kautta se pitää käsittää [...], toisin sanoen [...] se on yksin Jumalassa ja voidaan käsittää yksin Jumalan kautta. Jos modus siis käsitetään välttämättä olemassa olevaksi ja äärettömäksi, on nämä molemmat seikat välttämättä pääteltävä tai (*sive*) havaittava Jumalan jonkin attribuutin kautta, jonka myös käsitetään ilmaisevan ääretöntä ja välttämätöntä olemassaoloa eli [...] ikuisuutta. [...] Siis sellaisen moduksen, joka on sekä välttämättömästi että äärettömänä olemassa, täytyy seurata Jumalan jonkin attribuutin absoluuttisesta luonnosta, ja näin joko välittömästi, tai jonkin sen absoluuttisesta luonnosta seuraavan muunnelman (*modificatione*) välityksellä. (ET, 66 / E1P23.)

Tuo loppu viittaa siihen, että ensin attribuutista seuraa välitön ääretön modus ja siitä sitten välillinen ääretön modus. Se, että Spinoza puhuu tässä päättelemisestä ja havaitsemisesta, ei tee asiasta vain epistemologista, vaan ajattelu ja ulottuvaisuus ovat identtiset ("paralleelit"), joten se, mikä tapahtuu ajattelussa, tapahtuu myös ulottuvaisuudessa. Oikealla tavalla päätellessämme me ikään kuin kuvaamme maailman luomisen (vaikkakin maailma on ikuinen ja sen luominen on yhtä ikuista).

Kohta, joka kenties saa jotkut lukemaan, että Spinoza esittää kokonaisuuden rakentuvan osistaan käsin, on sellainen, jossa Spinoza ensin tarkastelee *yksinkertaisimmista olioista* koostuvaa oliota, jonka jälkeen hän siirtyy puhumaan oliosta, joka koostuu noista mainituista olioista (ja nyt on siis kyse oliosta, joka koostuu sellaisista olioista, jotka koostuvat yksinkertaisimmista olioista). Tämän jälkeen hän toteaa:

Ja jos jatkamme tällä lailla loputtomiin, käsitämme helposti, että koko luonto muodostaa yhden yksilön (*totam naturam unum esse Individuum*), jonka osat, toisin sanoen kaikki

kappaleet, muuntelevat äärettömin tavoin ilman että kokonaisuksilö (*totius Individui*) siitä muuttuisi. (ET, 101-2 / E2Le7.)

Oleellista on, että tässä ei rakenneta mitään, vaan tässä tarkastellaan ensin yhtä oliota, ja sitten taas tarkastellaan jotakin toista oliota. (Ensin tarkasteltu voi olla vaikkapa varvas, ja sen jälkeen tarkasteltu koko ihmisruumis, mikä ei siis tarkoita, että tämä ruumis rakennettaisiin varpaasta aloittamalla.) Periaatteessa tässä vain laajennetaan perspektiiviä, kunnes saavutaan näkemään koko maailma.

Spinoza kertoo eräässä kirjeessä, että on olemassa kahta erilaista äärettömyyttä. Hän puhuu ensin näiden eroista, todetakseen, että ”jos näihin eroihin olisi kiinnitetty huomiota, [...] oltaisiin ymmärretty selvästi, millaista ääretöntä ei voida jakaa osiin, tai millä ei siis voi olla osia, ja millaisella äärettömällä puolestaan on osia, ja näin ilman että kyse olisi ristiriidasta” (KIR, 318 / Ep. 12). Spinoza esittää seuraavaksi vastaavuuden ikuisuuden ja keston käsitteiden kautta niin, että toinen ääretön – jota mielestäni on syytä kutsua *määrittämättömäksi*, kuten Spinoza (KIR, 322 / Ep. 12.) tekeekin, mainiten myös sanan ”päättymätön” – vastaa kaikkiaikaisuutta, toinen ääretön puolestaan ikuisuutta. Esitettyään substanssin äärettömäksi ja jakamattomaksi, Spinoza alkaa puhua kvantiteestista:

Me käsitämme kvantiteetin kahdella tavalla; ensinnäkin abstraktisti eli pinnallisesti (*superficialiter*), kuten silloin kun kuvittelemme sen aistien avulla, tai toiseksi, me käsitämme sen substanssina, eli yksin ymmärtämällä. Jos me toisin sanoen tarkastelemme kvantiteettia sikäli kuin se mielikuvittelussa on olemassa (mikä on yleisempi ja helpompi tapa), me havaitsemme (*reperietur*) sen jaettavaksi, äärelliseksi, osista koostuvaksi (*ex partibus composita*) ja moneudeksi (*multiplex*). Jos me sen sijaan tarkastelemme sitä sikäli kuin se ymmärryksessä on olemassa, ja käsitämme sen siis niin kuin se itsessään on (mikä on erittäin vaikeaa), se havaitaan nyt, kuten olen teille jo selvästi osoittanut, äärettömäksi, jakamattomaksi ja yhdeksi (*unica*). (KIR, 319 / Ep. 12.)

Tämän perään Spinoza toteaa, että välineet, joiden avulla jakamista ylipäänsä voidaan tehdä (eli mitta, aika ja luku) ovat vain kuvittelun tapoja (KIR, 320 / Ep. 12) ja mielikuvituksen apuvälineitä (KIR, 321 / Ep. 12). Lopuksi Spinoza toteaa, että paitsi äärettömiä ja jakamattomia olioita, on olemassa myös olioita, jotka ovat syynsä voimasta äärettömiä, ja ”nämä oliot voidaan, sikäli kuin ne käsitetään abstraktisti, jakaa osiin ja niitä voidaan tarkastella (*spectari*) siten äärellisinä” (KIR, 322 / Ep. 12). Spinoza ei täsmälleen sano, mihin hän tässä lopuksi viittaa, mutta joka tapauksessa eri tiedon tasojen valossa Spinozan esitys on mielestäni selvästi arvottava. Jakamista tehdään vain alimmalla tiedostamisen tasolla, kun asiat käsitetään abstraktisti. Jakamista ei tehdä järjen eikä ymmärryksen tasolla.

Jos nyt on niin, että tuo alin tiedostaminen eli kuvittelu ei tuota varsinaisesti *epätotta* kuvaa äärettömästä maailmasta (kuten individualistit korostavat vastoin vanhempaa tulkintaa, että äärelliset oliot ovat aivan todellisia, eivät harhoja), niin maailma on tällöin sekä jaettavissa että jakamaton (sillä ymmärryksen idea, jossa maailma on jakamaton, on varmasti *tosi*). Tällöin nuo tiedon tasot eivät vastaa ontologiseen kysymykseen, onko maailma jaettavissa vai ei. Se on ja ei ole. Voisi sanoa, että maailma on sekä organismi, jota ei voi rakentaa yksittäisistä osista alkamalla, että aggregaatti, jota voi rakentaa ja purkaa ja taas rakentaa osa kerrallaan. Itse näen kuitenkin, että ymmärryksen ääretön on jollakin tapaa enemmän tosi kuin mielikuvituksen – Spinozan termin: ”abstraktisti ja pinnallisesti” (ks. yllä) käsitetty – ääretön.<sup>23</sup>

Jos asiaa lähestytään vielä toista kautta, niin mielestäni osat eivät voi yhdistää itseään kokonaisuudeksi; ne voivat vain *nähdä* itsensä kokonaisuudeksi (tai kokonaisuutena), mutta näin voi olla vain, mikäli ne (jo) ovat kokonaisuus, eli mikäli kokonaisuus loogisesti on olemassa niitä ennen. Syy edeltää (loogisesti, ei-ajallisesti) vaikutusta. Kokonaisuus on aina osiensa syy. Tajunta on se, mistä seuraa ideoita; ideoista ei seuraa tajuntaa; tajunta edeltää ideoitaan, ei toisinpäin. Ei vain substanssin kohdalla päde, että se ei ole aggregaatti, vaan kuten Sprigge (1984, 169) esittää, vastaava pätee myös esimerkiksi yksilön tajunnan ja ruumiin kohdalla – nekään eivät ole aggregaatteja.

Mikään ei estä kuvittelijaa näkemästä atomeita ja yhdistelemästä niitä toisiinsa. Mutta siltikin koko projekti on *järjen* tarkastamana mahdoton. Kuten Melamed (2012, 189-90) esittää, äärettömän ja äärellisen suhde on asymmetrinen, ja ”filosofia, joka aloittaa äärellisistä olioista noustakseen äärettömään, Jumalaan, kääntää tiedon järjestyksen nurinpäin”. Melamed (joka muuten näyttää puhuvan eräässä kohtaa tässä sanomansa kanssa ristiin) viittaa tässä Spinozan esitykseen, joka sanoo filosofien virheellisen käsityksen – sen, että ”Jumalan luonto kuuluu luotujen olioiden olemukseen” (ET, 93-4 / E2P10) – johtuvan siitä ”ettei filosofiaa harjoiteta asianmukaisessa järjestyksessä”, ja että Jumalallista luontoa pitäisi siis ”tarkastella ennen kaikkea muuta, koska se on ensisijainen”, eikä siis niin kuten ”filosofit” ovat tehneet, eli Jumalan luonnon on luultu ”olevan tiedostuksen järjestyksessä viimeinen ja niiden olioiden, joita sanotaan aistihavainnon kohteiksi, käyvän kaiken muun edellä” (ET, 94 / E2P10). Kyse on geometrisesta *luonnon itsensä* ontologisesta ja loogisesta järjestyksestä, ei vain asioiden *esitysjärjestyksestä*. Spinozan kyseisen esityksen pohjalta katson, että universumia ei rakenneta paloista alkamalla. Kaiken kaikkiaan tässä on esitetty se, mitä *monismi* ylipäättään tarkoittaa, kun sillä viitataan Spinozan filosofiaan. Kaikki alkaa

---

<sup>23</sup> Hegelin (2011, 228-9) mukaan Spinoza suoritti tässä erottelun ”tosi äärettömän” ja ”huonon (*schlechte*) äärettömän” välille.

substanssista (eli attribuuteista) ja seuraa siitä siinä järjestyksessä, jossa ensin tulevat äärettömät modukset, ja sitten edelleen, tulkintani mukaan, äärelliset modukset – ja siis järjestyksessä, jossa kokonaisuus tulee aina ennen osiaan.

Macherey (2011, 179-80) yrittää kääntää koko ajatuksen nurinpäin. Hän väittää, että tulkinta, jonka esitin, edustaakin juuri sitä, minkä Spinoza kieltää. Machereyn mukaan väärä tulkinta asettaa luonnonosat suhteeseen luonnon itsensä kanssa, joka käsitetään kokonaisuudeksi. Oikea tulkinta sen sijaan näkee, että luonto on tulosta osien yhteiselosta (eng. *coexistence*). Tämä on hämmäntävää, kun Macherey (2011, 55) on kuitenkin sanonut, että geometrinen järjestys etenee syistä vaikutuksiin, eikä se ole vain tapa esittää luonto, vaan se on itse luonnon järjestys. Uskoakseni on kaikille selvä, että Spinozan geometrisen järjestyksen alku on Jumala eli luonto, eli alkuprinsiippi.

Vielä kolmas tapa lähestyä asiaa: Sangiacomon (2013, 1.0) mukaan Spinozalla on ensinnäkin sekä yhteisolemuksia (*common essences*) että yksilöolemuksia. Sangiacomon mukaan on kuitenkin niin, että yhteisolemukset tulisi nähdä yksilöolemuksista johtuvina (*derivative from*), eikä päinvastoin. Jokseenkin vastaavasti esittää Scruton (1996, 50) yrittäessään alustaa, kuinka modusten oleminen toisessa (*in alio*), siis substanssissa, voidaan ymmärtää. Scrutonin mukaan jokin kerho voi ostaa kerhotilan, mutta kaupan laillisuuspuoli ja muu vastaava tapahtuu välttämättä kerhon jäsenten suorittaessa tiettyjä tekoja – esimerkiksi rahansiirtoja ja allekirjoituksia ynnä muita. Scrutonin mukaan kukaan jäsen ei osta kerhotilaa, vaan sen todella ostaa kerho, mutta samalla tämä kerho on olemassa vain jäsenissään. Scrutonin mukaan kerho kenties näyttää itsenäiseltä toimijalta, mutta tosiasiaa sen olemassaolo ja toiminta ja täysin riippuvainen sen jäsenistä. Nähdäkseni Scruton, ja samoin Sangiacomo, ymmärtävät asian joko osittain väärinpäin mutta ehkä kokonaan väärinpäin. Mielestäni on oltava kerho, jotta voi olla jäseniä. (Uskon siis, että juuri tämä on Spinozan näkemys, vaikka kenties tosiasiaa vaatimus pätee myös toisinpäin: ei kerhoa ilman jäseniä.) Tämä jäsen(yys) on arkiajattelun kautta nähtynä tietysti täysin abstrakti olio, mutta joka tapauksessa se on todellinen olio (aristoteelisen vertauksen avulla voi sanoa, että se vastaa juurikin nyt kättä, siis ruumiinjäsentö, eikä kuollutta irrallista, atomistista lihakimpaletta). Markku voi allekirjoittaa kerhotilan paperit ja suorittaa maksun vain sikäli kuin hän on jäsen; vain jäsenenä hänellä kenties on esimerkiksi tarvittavat rahat ja vain jäsenenä ostaessaan tilasta tulee kerhon eikä Markun tila. Se että kerho on *jäsenissään*, ilmaisee että on aivan sama, keitä tiettyjä yksittäisiä ihmisiä jäseninä on; kerho ei ole Markussa ja Timossa; se tulee toimeen, vaikka näiden tilalle astuvat Oula ja Pentti. Yhtä kaikki nämäkin voivat olla jäseniä vain, jos on kerho. Markun yksilöolemuksesta ei mitenkään voida johtaa kerhon jäsenen olemusta, siis kaikkien jäsenten yhteisolemusta. Ensimmäinen on oltava yksilö nimeltä kerho, ja tämän olemuksesta seuraavat jäsenet. Sanallisesti Sangiacomon esitys ei ole väärä,

mutta koska hän todennäisimmin kuitenkin tarkoittaa, että Oulan ja Pentin yksilöolemukset edeltävät ihmisen olemusta, on asia mielestäni väärinpäin. Yksittäisiä ihmisiä voi olla vain, jos on ihminen, jonka olemuksesta sitten seuraavat ihmisyksilöt. Oula ja Pentti ovat ihmisiä vain tästä seuraten, muutoin he eivät voi olla ihmisiä eli ihmisen tai ihmiskunnan jäseniä, vaan he ovat vain yksittäisiä (määrittämättömiä) oliota.

Tässä oli näkemykseni järjestyksestä, joka maailmassa Spinozan mukaan pätee. Esitän luvun lopuksi vielä lyhyen katsauksen, joka tuo esiin niin sanotut ääritulkinnat. Tämän jälkeen siirryn yksilöolemuksen mahdollisuuden ja kohdan E2Def2 käsittelyyn.

Spinozan filosofiassa kohdataan siis seuraava ongelma: substanssi on kaikki ja se on yksi ja jakamaton. Mitä tämä näkyvä moneus sitten on? Onko substanssi nyt varmasti kaikki, ja onko se todella kaikin tavoin jakamaton? Wartofsky (1977, 459) erittelee kolme perustapaa suhtautua tähän tilanteeseen: 1. Vain substanssi on todellinen (*real*); moduksilla ei ole ontologista asemaa (olio-luonnetta), ne ovat vain *tapoja*, joissa substanssi ilmenee. Modukset – nuo Hübnerin (2015a, 6) sanoin ”olemuksellisesti riippuvaiset entiteetit” – eivät ole ’todellisia’, ne ovat pelkästään seurausta epäadekvaatista ajattelusta. 2. Moduksetkin ovat todellisia, ne saavat reaalisuutensa substanssilta. Niiden reaalisuus (joka on yhtä kuin niiden täydellisyys) on asteittaista – jokin modus on reaalisempi kuin toinen. 3. Vain yksilöt ovat todellisia (Wartofsky ei tässä puhu moduksista vaan yksilöistä). Tässä substanssi on vain ”yksilöiden järjestelmä (*system*)”. Kuten Wartofsky (1977, 459) sanoo, tätä viimeistä vaihtoehtoa olisi erittäin vaikea osoittaa Spinozan kannaksi.

Negri (2003, 73; 2008, 95-6; 98; 113-4) katsoo joka tapauksessa, että Spinozan substanssi on vain yksilöolioiden ”pinta”. Nähdäkseni Negri kannattaa siis vaihtoehtoa 3, jota voidaan kutsua pluralistiseksi. Vaikka tämä minun mielestäni vaikuttaa väärältä tulkinnalta, päinvastaiselta painotukselta substanssin ja moduksen suhteen kuin minkä katson oikeaksi, Negri on esityksessään mielestäni kuitenkin johdonmukainen.<sup>24</sup> Vastaavasti näkemystä 1 eli monismia voidaan puolustaa johdonmukaisesti. Entä voiko monistis-pluralistista kantaa 2 puolustaa johdonmukaisesti? Substanssi on yläkäsite, ja modukset ovat nimenomaan substanssin moduksia, ja siis alisteisia sille.

---

<sup>24</sup> En tunne Negrin alkukielistä termistöä. Englanninnoos ei puhu suoraan ”substanssista”, vaan käyttää tässä kohtaa termejä *being* ja *foundation*. Joka tapauksessa Negri ilmaisee selkeästi, että tämä *foundation* on *surface*, ja näin ollen Spinoza ”rikkoo absoluuttisesti ontologian traditiota vastaan”. Nähdäkseni tämän voi katsoa tarkoittavan sitä, että substanssi on muuttunut vastakohdakseen. Samaa sanoo se, että *paradoksaalisesti oleminen elää vain moneuden pinnassa*, sekä edelleen se, että *jumala on pinnallinen* (eng. *a 'superficial' god*).

Tästä johtuen monismi ja pluralismi, toisin sanoen ykseys ja moneus, eivät mielestäni voi esiintyä rinnakkaisina, vaan jommankumman on oltava alisteinen toiseen nähden.<sup>25</sup>

### 3. Olemuksen käsite sen yhteydessä käytettyjen verbien valossa

Siirryn nyt tarkastelemaan Spinozan käyttämiä verbejä. Tätä kautta haluan osoittaa virheelliseksi erään hyvinkin yleisen tulkinnan koskien Spinozan esityksen kohtaa E2Def2.

Spinoza (ET, 94 / E2P10) korostaa, ettei substanssi eli Jumala kuulu (*pertinet*) minkään yksittäisen olion olemukseen. Vaikka kaikki yksittäiset oliot ovatkin substanssin moduksia, ei substanssi silti *kuulu* niiden olemukseen.

Esitän tässä luvussa, millä tavalla tuo sana ”kuulua” voi olla harhaanjohtava. Esitän, että se tarkoittaa samaa kuin sana ”seurata” (*sequi*). Eli ilmaisut ”kuulua olion olemukseen” ja ”seurata olion olemuksesta” merkitsevät samaa. Tämä ensinnäkin muotoilee selvän syyn sille, miksei substanssi kuulu yksittäisten olioiden eli modustensa olemukseen. Substanssi ei tietenkään voi olla omien modustensa seuraus; kaikki seuraa substanssista, substanssi itse ei seuraa mistään toisesta oliosta tai käsitteestä: ”Substanssilla ymmärrän sitä, joka on itsessään ja joka käsitetään itsensä kautta; sen käsite ei toisin sanoen vaadi jonkun toisen olion käsitettä, josta se pitäisi muodostaa” (ET, 43 / E1Def3). Substanssi on aina ensisijainen, modukset ovat suhteessaan substanssiin puolestaan välttämättä toissijaisia. Esitän myös ikään kuin päinvastaisen johtopäätöksen mainittuun nähden, eli että yksittäisen olion olemus sisältyy (*continetur*) substanssiin.

Tarjoan tässä nyt toisin sanoen selkeän selityksen sille, mitä tuo olemukseen kuuluminen tarkoittaa, ja miksi Jumala ei kuulu yksittäisen olion olemukseen. Kyse on, kuten sanottu, siitä, että olemukseen kuuluminen on olemuksesta seuraamista.

Toiseksi esitän, että vaikka Jumala eli substanssi ei kuulu (*pertinet*) yksittäisen olion olemukseen, niin yhtä kaikki se sisältyy (*consistit*) siihen. Väitän, että sanat ”kuulua” ja ”sisältyä”, jotka tuntuvat päällisin puolin merkitsevän samaa asiaa, merkitsevät olemuksen käsitteen yhteydessä täsmälleen päinvastaisia asioita. Vaikkei Jumala kuulu minkään yksilön olemukseen, esitän, että Jumala kuitenkin *sisältyy* kunkin yksilön olemukseen. Tietääkseni aiemmassa Spinoza-tutkimuksessa ei ole

---

<sup>25</sup> Mainittakoon lyhyesti, että itsensä Wartofsky asettaa kolmen antamansa vaihtoehdon ulkopuolelle. Hänen mielestään ratkaisua ei saa tehdä platonismin, ei uusplatonismin eikä nominalismin hyväksi. Ristiriita on vain hyväksyttävä, sillä se on Wartofskyn (1977, 460) mukaan ”hedelmällinen ristiriita”.

nostettu esiin tätä verbien merkityserosta johtuvaa seikkaa. On siis niin, että se, mikä *sisältyy* (*consistit*) olemukseen, ei *kuulu* (*pertinet*) siihen ja se, mikä *kuuluu* olemukseen, myös *seuraa* (*sequuntur*) olemuksesta.

Spinoza käyttää verbiä ”*kuulua*” (*pertinet*) yllä lainatussa kohdassa E2Def2, jonka on katsottu olevan tärkein perustelu näkemykselle, jonka mukaan Spinoza asettaa filosofiassaan yksilöllisten olemuksien tosiasian. *Etiikan* suomentaja Oittinen on suomentanut monien verbien kohdalla latinalaisen sanan aina samalla suomenkielisellä sanalla, mutta joidenkin verbien kohdalla hän on kuitenkin joutunut käyttämään useaa eri suomenkielistä sanaa, ja samoin joidenkin eri latinalaisten verbien kohdalla hän on käyttänyt yhtä ja samaa suomenkielistä sanaa. En ole ryhtynyt muuttamaan näitä suomennoksia, sillä en usko että ”yksi-yhteen” -suomennos olisi mahdollinen. Seuraavassa on sekaannusten välttämiseksi kiinnitettävä huomiota ennen kaikkea latinalaisiin sanoihin. Mainitsen jo kuitenkin, että esimerkiksi sana *pertinere* on (yhtä poikkeusta lukuun ottamatta) seuraavassa aina ”*kuulua*”, sana *sequi* on aina ”*seurata*” ja puolestaan sana *exprimere* on aina ”*ilmaista*”. Sen sijaan esimerkiksi *constituere* on välillä (aktiivissa) ”*muodostaa*”, välillä (passiivissa) ”*koostua*”. Tämä ”*koostua*” puolestaan taas toimii Oittisella käännökseenä myös esimerkiksi sanalle *consistere*, ja niin edelleen.

Esittelen seuraavassa aluksi argumentteja, joiden mukaan Spinozalla olemus viittaa aina yksilölliseen olemukseen. Jottei synny väärinkäsityksiä, ilmoitan heti, että erotan termit *proprium* ja *proprietas* tarkasti toisistaan. Ne merkitsevät tulkintani mukaan hyvinkin eri asioita. Lyhyt esimerkki on se, että *proprium* on *yhteiskäsité* ja ”*yhteisolio*”, esimerkiksi ulottuvaisuus tai liike, ja tämä on esimerkiksi kolmioon nähden ensisijainen: kolmio edellyttää ulottuvaisuuden ja liikkeen (nämä taas eivät edellytä kolmiota). *Proprietas* on puolestaan äärelliselle oliolle predikoitava eli sen olemuksesta seuraava ominaisuus, kuten kolmion kohdalla sen kulmien summa.

### 3.1 Kohdan E2Def2 tulkinta

Seuraavassa käsittelemäni argumentit esittävät, että Spinoza asettaa kohdassa E2Def2 yksilöolemuksen tosiasian, ja että muunlaisia olemuksia ei ole. Kaikki seuraavat kohdat siis viittavat tähän kyseiseen kohtaan tai lainaavat sitä:

Jonkin olion olemukseen sanon kuuluvan (*pertinere*) sen, minkä annettuna ollessa oliokin on välttämättä annettu ja jonka kumoutuessa olio välttämättä kumoutuu; toisin



sanoen sitä, jota ilman oliota ei voi olla eikä käsittää, ja päinvastoin, jota ei voi olla eikä käsittää ilman oliota. (ET, 84 / E2Def2.)

Kaikki viittaamani argumentit toistavat jokseenkin saman ajatuksen. Esimerkiksi Koistisen (1991, 13-4) mukaan

suurin ero Descartesin ja Spinozan näkemysten välillä koskee olemuksen käsitettä. Descartesille [...] olemukset ovat yleisiä ominaisuuksia (*general properties*), jotka useampi substanssi jakaa keskenään. Spinoza kuitenkin ajattelee, ettei voi olla kahta yksilöä, joilla olisi sama olemus. Tämä tulee selväksi hänen olemuksen määritelmästä.

Tähän Koistinen lainaa tuon kohdan E2Def2, jonka perään hän esittää, että

koska attribuutit ovat ominaisuuksia (*properties*) ja olemukset ovat niiden kantajia, tämä määritelmä sanoo, että substanssin x attribuutti E on sellainen ominaisuus, että 1. x ei voi olla ilman sitä, ja 2 ei ole mahdollista, että on olemassa toinen olio kuin x, jolla on E. Tästä seuraa, että Spinozan mukaan kaksi substanssia eivät voi jakaa attribuuttia.<sup>26</sup>

Koistisen esityksen kommentoiminen on hieman vaikeaa, koska hän puhuu monista substansseista, vaikka Spinozan filosofiassa on vain yksi substanssi.<sup>27</sup> Asia on luettava kahteen kertaan eri ehdoin: Jos Koistisen substanssi-termi viittaa todella Spinozan yhteen ainoaan substanssiin, on koko esitys ikään kuin turha, koska ei alun alkaenkaan ole mitään toista substanssia, joka ylipäättään voisi jakaa attribuutin Spinozan yhden ainoan substanssin kanssa. Jos Koistisen substanssi-termi taas viittaisi yksilöllisiin moduksiin, ei pitäisi, että attribuutti olisi niiden ominaisuus, ja että sellainen tai sellaisen olemus olisi attribuuttien kantaja. Näinkään Koistisen esitys ei maksaisi vaivaa. Tulen alempana näyttämään tarkemmin, että modus ei ole subjekti, jolle attribuutit voitaisiin predikoida, ja että attribuutit eivät ole modusten *ominaisuuksia*, eli ne eivät ole *prorietates* vaan *propria*. Koistisen ”monen substanssin” esityksessä on joka tapauksessa yhdessä kohtaa ilmaistu sen oleellinen periaate (tässä siis puhutaan ”yksilöstä”, ja sikäli se viittaa mihin hyvänsä yksilöön, myös niihin yksilöihin, joita ainakin muut tutkijat kutsuvat moduksiksi): Ei ”voi olla kahta yksilöä, joilla olisi sama olemus (*there cannot be two individuals having the same essence*”. Näin ollen Koistinen siis katsoo, että jokaisella yksilöllä on oma ainutlaatuinen, yksilöllinen olemuksensa.

Esitän vielä muutaman tavan, jolla sama ajatus on ilmaistu. Martinin (2008, 491) mukaan E2Def2

<sup>26</sup> “Since attributes are properties and essences of their bearer, this definition says that an attribute E of a substance x is a property such that (i) x cannot exist without — and (ii) it is not possible that there is an entity distinct from x which has E. This entails that for Spinoza two substances cannot share an attribute”.

<sup>27</sup> Spinoza aloittaa *Etiikan* puhumalla monesta substanssista. Noin kymmenen sivun jälkeen hän todistaa, että on olemassa vain yksi ainoa substanssi (ET, 55 / E1P14), eikä tämän jälkeen enää kertaakaan viittaa useampaan substanssiin. Koistinen puolestaan puhuu useista substansseista käytännössä läpi teoksensa, kuten tässäkin käsitellyssä kohdassa, joka tulee *Etiikassa* kauan sen jälkeen, kun Spinoza on esittänyt, että on vain yksi substanssi.

kieltää sen, että kahdella moduksella voisi olla sama olemus. Kunkin moduksen olemus on siten tuolle kyseiselle modukselle omaleimainen (*unique*), eikä se ole yhteinen minkään toisen moduksen kanssa. Ei siis voi olla olemassa kahta modusta, eli yksilöä, joilla olisi sama olemus. Niinpä E2Def tarjoaa vahvan todistuksen individualistiselle näkökulmalle.

Ward (2011, 26-7) siteeraa ensiksi kohdan E2Def2, jota hän sitten kommentoi sanoen:

Jos olemus on tai voi olla yhteinen (*common*), silloin olemus voi olla tai olla käsitetty ilman oliota, jonka olemus se on. [...] Samalla tavalla, jos olemus on tai voi olla yhteinen, silloin olemus voidaan myöntää (*be granted*) ilman että asetetaan sitä oliota, jonka olemus on kyseessä [...]. Spinoza ajattelee sekä niin, että olemusta ei voi olla eikä käsittää ilman oliota, jonka olemus se on, että niin, että olemuksen myöntäminen on olion asettamista. Tämän näkökulman myötä tullaan selvästikin kieltäneeksi, että olemukset olisivat yhteisiä, kuten Spinozan ajatuskoe kohdassa E2P37 pyrkii osoittamaan. Kaikki olemukset ovat siis yksilöolemuksia.

Tuohon kohtaan, johon Ward viittaa, palaan tarkemmin seuraavissa alaluvuissa. Lainaan sen kuitenkin ilman kommentteja jo tässä. Voi sanoa, että se päällisin puolin näyttää tukevan Wardin näkemystä erittäin vakuuttavasti, mutta tulen kuitenkin osoittamaan, ettei asia sittenkään ole niin. Asian salaisuus piilee tuossa Spinozan käyttämässä verbissä ”*muodostaa*”. Väitän siis, että tämä ja eräät muut verbit eivät Spinozalla merkitse aivan sitä, miltä näyttävät. Kohta kuuluu:

Se, mikä on kaikille yhteistä [...] ja mikä yhtä lailla osissa kuin kokonaisuudessaakin, ei muodosta (*constituit*) minkään yksittäisen olion olemusta. [...] Joka tämän kiistää, olettakoon – jos pystyy – sen muodostavan (*constituere*) jonkin yksittäisen olion, vaikkapa B:n olemuksen. Siis [...] sitä ei voi olla eikä käsittää ilman B:tä, mutta tämä taas on ristiriidassa oletuksen kanssa. Siispä se ei kuulu B:n olemukseen eikä muodosta (*constituit*) muunkaan yksittäisen olion olemusta. (ET, 117 / E2P37.)

Myös Manning (2012, 5.3) lainaa aluksi kohdan E2Def2, ja kommentoi sitä sanoen ensiksi, että ”tämä ei oikeastaan tarjoa niinkään ‘olemuksen’ määritelmää, vaan pikemminkin määrittelee, mitä siihen kuuluu”. Tässä Manning on täysin oikeassa. *Etiikan* kunkin osan alussa on liuta ’määritelmiä’, ja E2Def2 on yksi sellainen. Kuitenkin Spinoza toisaalla tekee hyvin selväksi, että jonkin olion todellinen määritelmä (joka ilmaisee olion olemuksen) *kertoo tuon olion syyn*. Tätä tämä kyseinen kohta ei tee, eikä sitä siten voi pitää todellisena määritelmänä. Ongelma Manningin huomautuksessa on vain se, että se tulisi ottaa tosissaan, mitä Manning itse ei tee, kuten ei moni muukaan niistä tutkijoista, jotka ovat tehneet saman huomion (esim. Donagan 1988, 59; Matson 1990, 85; Harris 1995, 84). Kyseinen seikka nimittäin muuttaa koko tämän kohdan luonteen aivan täysin, minkä tulen esittämään seuraavassa alaluvussa. Manning jatkaa:

E2Def2 puhuu ‘olioiden’ olemuksista. Yksilöt, tai singulaarit oliot, ovat varmastikin olioita. Jos se, mikä kuuluu yksilön olemukseen, on annettu [...], on silloin annettu myös yksilö. Tämä viittaa siihen (*suggests*), että yksilön olemus on tuolle yksilölle

partikulaari (*is particular to that individual*), sillä muutoin se, mikä siihen kuuluisi, voisi olla annettu ilman että kyseinen yksilö olisi asetettu, kunhan jokin toinen yksilö, jolla on sama olemus, olisi asetettu.

Viljanen (2012, 175) puolestaan kysyy ja vastaa:

Mitä Spinoza sitten olemuksella ymmärtää? Perustava vastaus tähän kysymykseen pysyy muuttumattomana läpi hänen tuotantonsa. Varhainen ja ytimekäs muotoilu kuuluu: olemus on se, 'jonka kautta olio on se mikä se on ja mitä ei voida millään tavoin erottaa oliosta tuhoamatta oliota, kuten vuoren olemukseen kuuluu se, että sillä on laakso' (KV 1.1; G 1, 15). *Etiikan* kuuluisa määritelmä on hieman monipolvisempi, mutta pitkälti yhteneväinen edellä sanotun kanssa [...]

Tähän Viljanen siteeraa kohdan E2Def2, jonka jälkeen hän toteaa: ”Olemus siis tekee oliosta juuri tietyn olion, individuoi sen”. Viljanen näyttää siis sanovan, että se, että vuorella on laakso, individuoi sen. Tämä ei kuitenkaan mielestäni pidä paikkaansa, sillä vuori ei ole yksilö, eikä jokin tietty vuori yksilöidy sillä, että sillä on laakso, koska kaikilla muillakin vuorilla on laakso. ”Individuoida” on tässä kohtaa nähdäkseni epäpätevä termi. ”Erottaa” (”differentoida”) olisi oikea looginen termi. Se, että jollakin on laakso, *erottaa* sen jostakin sellaisesta, jolla ei ole laaksoa. Se (”laakso”, erottava tekijä, *differentia specifica*) erottaa vuoren esimerkiksi talosta tai pallostä. Se erottaa siis yhden lajin saman suvun (tässä tapauksessa esimerkiksi ”olio”) toisista lajeista, ei yhtä yksilöä saman lajin toisista yksilöistä.

Uudemmassa kirjoituksessaan Viljanen (2015, 187) on edelleen samoilla linjoilla. Hän toteaa, että Spinozalla olemus tarkoittaa yksilöolemusta, ja kommentoi: ”Lisää todistusta tälle luennalle voi löytää *Lyhyen tutkielman* toisesta osasta”. Tähän Viljanen lainaa Spinozan sanat tuosta varhaisesta kirjoituksesta, jossa Spinozan esitys kuuluu:

Olion luontoon kuuluu se, mitä ilman olio ei voi olla olemassa eikä tulla ymmärretyksi; mutta tämä ei vielä ole riittävästi sanottu. Täytyy olla niin, että tämä propositio voidaan aina myös kääntää toisinpäin, siten, ettei myöskään sanottu [eli olion luonto M.P.] voi olla tai tulla käsitetyksi ilman oliota.

Perään Viljanen kommentoi:

Tämä on tietysti varhainen versio (*forerunner*) kohdasta E2Def2, joka ehdottomasti kannustaa (*definitely pushes*) lukijaa pitämään olemuksia yksilöllisinä – ja joka on tosiasiassa yleisesti nähty todistuksena olemusten yksilöllisyydestä.

Viljasen argumentointi on näissä kohdin mielestäni kummallista. Hän sanoo, että kaikki olemukset ovat yksilöolemuksia, mutta kuitenkin hän lainaa Spinozalta kohdan, jossa puhutaan vuoren olemuksesta. Vuori on universaali, ja pätee kaikkiin vuoriin, että niillä on sellainen olemus, että siihen kuuluu laakso. Tästä tarkemmin seuraavissa alaluvuissa.

Murray (2013, 95) esittää: ”Voidaan todella väittää, että Spinozan olemuksen määritelmä kohdassa E2Def2 [...] sulkee pois geneeristen (eli jaettujen tai yhteisten) olemuksellisten ominaisuuksien mahdollisuuden”. Laerke (2015, 9) puolestaan esittää: ”Olemukset säilyvät singulaareina, millaisia Spinozan oma olemusten perusmääritelmä selvästi viittaakin niiden olevan”.

Tähän kohtaan on Laerken tekstissä alaviite (jossa Laerken oman tekstin välissä on hieman suoraa Spinoza-lainausta):

Sanon, että jokaisen olion olemukseen kuuluu se [...] ‘jota ilman oliota ei voi olla eikä käsittää, ja päinvastoin, jota ei voi olla eikä käsittää ilman oliota.’ Se on tietysti tuo määritelmän loppuosa, joka viittaa siihen, että olemukset ovat ominaisia niille olioille, joiden olemuksia ne ovat, ja täten ne ovat siis singulaareja.

Nämä esitellyt argumentit väittävät siis, että kohdan E2Def2 perusteella voidaan sanoa, että olemuksen käsite viittaa Spinozalla aina yksilöolemukseen ja että minkäänlaisia yhteis- tai universaaliolemuksia ei ole olemassa. Argumentoin seuraavissa alaluvuissa tätä näkemystä vastaan.

### 3.2 Spinozan verbit sekä yksittäisen olion olemus ja substanssi

Tutkimukseni kannalta oleellisimmassa kohdassa (E2Def2, ks. luvun 3.1 alku) Spinoza esittää muodollisesti eli sisällöttömästi, mitä olion olemukseen kuuluu. Aloitan verbianalyysin siksi nyt sanasta ”kuulua”. Tämän liitän sitten vertailujen avulla sanoihin ”seurata”, ”ilmaista”, ”koostua” (*consistit*) ja ”sisältyä” (*continere*).

Määritelmästä E2Def2 on siis päätelty, että Spinoza katsoo kullakin yksilöoliolla olevan oman ainutlaatuisen olemuksensa. Samaan aikaan on todettu, että vaikka Spinoza tätä kohtaa kutsuukin ”määritelmäksi”, niin tosiasiaa se ei ole mikään määritelmä.<sup>28</sup> Olion tosi määritelmä nimittäin Spinozan mukaan kertoo olion syyn (ET, 49 / E1P8; YMM, 35), ja tässä kohdassa ei selvästikään olion syystä puhuta mitään. Pidän tätä kriittistä huomiota oikeana, mutta esitän samalla, ettei sitä ole otettu mielestäni tarpeeksi vakavasti. Jos tämä määritelmä ei kerran *määrittele* olemusta, niin mitä se siitä sitten sanoo, tai mistä se oikein sitten puhuu? Tähän haluan nyt vastata.

”Olemukseen kuulumisesta” Spinoza esittää *Etiikassa* muun muassa seuraavaa. Hän esittää, että ymmärrys ja tahto voisivat kuulua (*pertinent*) substanssin olemukseen ja muodostaa (*constituent*) sitä, jos niillä ymmärrettäisiin jotain täysin erilaista kuin ymmärretään ihmisen ymmärryksellä ja

<sup>28</sup> Näin esittävät esim. Donagan 1988, 59; Matson 1990, 85; Harris 1995, 84 ja Manning 2012, 5.3. Sen sijaan esimerkiksi Bennett 1984, 61; Curley 1988, 111 ja Koistinen 1991, 13 näyttävät ymmärtävän kohdan oikeaksi määritelmäksi.

tahdolla (ET, 61-2 / E1P17). Tämä näyttäisi samastavan noiden verbien käytön siten, että *ainakin substanssin kohdalla pätee, että jos x kuuluu olion olemukseen, niin x muodostaa (constituent) olion olemusta*. Sama päätelmä voidaan tehdä myös kohdasta, jossa sanotaan, että ”kaikki minkä ääretön ymmärrys voi mieltää substanssin olemusta muodostavaksi (*constituens*), kuuluu (*pertinet*) vain yhteen ainoaan substanssiin” (ET, 90 / E2P7). Lisäksi sama tulos saadaan myös seuraavasta kohdasta, kun huomioidaan, että muoto ja olemus ovat sama asia:<sup>29</sup> Spinoza esittää siis, ettei ihmisen olemukseen kuulu (*pertinet*) substanssin olemista (*esse substantiae*), eli substanssi ei muodosta (*non constituit*) ihmisen muotoa. Substanssin olemiseen näet liittyy (*involvit*) välttämättä olemassaolo. (ET 93 / E2P10.) Sama toistuu vielä kerran, kun Spinoza viitatessaan taaksepäin kohtaan, jossa sanoi ”olemukseen kuuluvan...”, sanoo nyt sanoneensa tuolloin, että olion ”olemusta muodostaa (*constituere*)...” (ET, 93-4 / E2P10). Sama päätelmä voidaan tehdä edelleen vielä muistakin kohdista (esim. ET, 117 / E2P37).

Spinoza esittää, että substanssin luontoon kuuluu (*pertinet*) olemassaolo tai ”olla olemassa” (*existere*). Toiseksi Spinoza sanoo, että substanssin olemukseen liittyy (*involvit*) välttämättä olemassaolo (*existentiam*), eli sen luontoon kuuluu (*pertinet*) olla olemassa (*existere*). (ET, 47 / E1P7.) Tästä voidaan päätellä, että *ainakin substanssin kohdalla pätee, että jos x kuuluu olemukseen, niin olemukseen liittyy (involvit) x*.

Mitä tärkein kohta on seuraava: Spinoza esittää, että ”Jumala, eli kaikki Jumalan attribuutit ovat ikuisia. [...] Jumala näet [...] on substanssi, [...] jonka luontoon liittyy [eli kuuluu M.P.] (*pertinet*) olemassaolo eli [...] jonka määritelmästä seuraa (*sequitur*) sen olemassaolo” (ET, 63 / E1P19). Tästä voidaan päätellä, että *ainakin Jumalan kohdalla pätee, että jos x kuuluu olion olemukseen, x seuraa olion määritelmästä*.

Kun nyt on havaittu verbien *seurata* ja *kuulua* tietty synonymia, on syytä katsoa, mitä Spinoza sitten esittää olion olemuksesta seuraavan. Spinoza esittää esimerkiksi, että ”kolmion luonnosta seuraa, että sen kolmen kulman summa on sama kuin kahden suoran kulman summa” (ET, 247 / E4P57). Eräässä kohdassa Spinoza puolestaan sanoo, että kaikki, mikä tapahtuu, seuraa (*sequuntur*) Jumalan olemuksen välttämättömyydestä (ET, 58 / E1P15), ja tämä seuraaminen tapahtuu ”samaan tapaan kuin kolmion luonnosta seuraa (*sequitur*) ikuisuudesta ikuisuuteen, että sen kolmen kulman summa on sama kuin kahden suoran kulman summa” (ET, 61 / E1P17). Niin varhaisemmassa teoksessaan kuin *Etiikassakin* Spinoza esittää, että *ominaisuudet* ovat *seurauksia* jostakin. Esimerkiksi ympyrän ominaisuudet ovat seurauksia ympyrän olemuksesta (YMM, 35; 40-1) ja

---

<sup>29</sup> ”Luonto”, ”olemus” ja ”muoto” näyttäivät olevan *Etiikassa* synonyymit (Matson 1990, 89; Manning 2012, 5.3; Hübner 2015a, 21; ks. esim. ET, 184 / E3P57; ET, 220 / E4P19).

esimerkiksi ylpeys on yksi itsensä rakastamisen vaikutus tai seuraus eli ominaisuus (*effectus vel proprietas*) (ET, 194 / E3AffDef28). Spinozan muotoilu on tässä jälkimmäisessä toki erilainen: verbin *sequi* sijaan tässä esiintyy substantiivi *effectus*, toiseksi tässä ei puhuta itsensä rakastamisen olemuksesta seuraamisesta, vaan pelkästään itsensä rakastamisesta seuraamisesta. Katson kuitenkin, ettei tässä kohtaa ole syytä ajatella, että Spinoza näkisi asian *Etiikassa* toisin kuin tuo varhaisempi esitys ympyrästä esittää. Voidaan nähdäkseni päätellä, että kun kolmion olemuksesta seuraa jokin, joka on sen ominaisuus, niin myös ne seikat, mitkä seuraavat Jumalan olemuksesta, ovat Jumalan ominaisuuksia, eli *kuten kolmion olemuksesta seuraavat kolmion ominaisuudet, samoin Jumalan olemuksesta seuraavat Jumalan ominaisuudet*.

Sanotun perusteella on siis niin, että ”olemuksesta seuraaminen” tarkoittaa samaa kuin ”olemukseen kuuluminen”, ja lisäksi on niin, että ne ovat olion *ominaisuudet*, jotka *seuraavat* sen olemuksesta ja siis *kuuluvat* sen olemukseen. Tästä johtuen voidaan ymmärtää myös se, miksi Spinoza sanoo (A), ettei substanssin oleminen kuulu yksittäisen olion olemukseen (ET, 94 / E2P10), ja (B), ettei ”se, mikä on kaikille yhteistä (*commune*) [...] ja mikä yhtä lailla osissa kuin kokonaisuudessaakin” kuulu minkään yksittäisen olion olemukseen (ET, 117 / E2P37). Nämä kaikki seikat ovat nimittäin jotakin sellaista, mikä *edeltää* yksittäisiä olioita, siis jotakin, mistä yksittäiset oliot viimeisimpinä *seuraavat*. ”Yhteiskäsitteissä” (*notiones communes*) on siis kyse substanssista<sup>30</sup>, attribuuteista ja äärettömistä moduksista, jotka eivät todella voi olla yksilöolioiden *ominaisuuksia*, vaan päinvastoin substanssi eli attribuutit ovat olioita, joiden ominaisuuksia modukset ovat.

Sanottu voidaan osoittaa viittaamalla seuraaviin kohtiin. Spinoza esittää, että ”absoluuttisen äärettömän olemukseen [...] kuuluu (*pertinet*) kaikki, mikä ilmaisee (*exprimit*) olemusta eikä se sisällä (*involvit*) lainkaan negatiota” (ET, 43-4 / E1Def6). Koska Jumalan olemusta ei edellä mikään, ei termi *involvit* voi tässä viitata kuin joko itse olemukseen sinänsä tai siihen, mitä olemuksesta seuraa, eli siihen mitä olemuksesta voidaan päätellä. Varmasti voidaan nyt sanoa, että *ainakin Jumalan kohdalla pätee, että jos x kuuluu olion olemukseen, niin x ilmaisee olion olemusta*. Tässä kohtaa ei nimittäin ole täysin selvä, että jos yksittäisen olion olemuksesta seuraa jokin,

---

<sup>30</sup> Ei ole aivan selvä, kuuluuko substanssi eli Jumala yhteiskäsitteiden joukkoon. Esimerkiksi Deleuze (1988, 57) kyllä esittää, että ”Jumalan idea [...] ilmaisee sen, mikä on yhteistä kaikille olemassaoleville moduksille”, mutta sittenkin, vaikka Jumalan idea Deleuzen mukaan onkin yhteiskäsite, niin se ei ole sitä itsessään, vaan ainoastaan siinä suhteessa, jossa äärelliset modukset ovat Jumalaan – Jumalaan, jossa ne ovat ja josta ne johtuvat. Deleuzen esitys ei tässä kysymyksessä ole ihan yksiselitteinen, mutta ehkä ei Spinozankaan ole. Spinoza siis Deleuzen sanoista huolimatta ja Deleuzen asian myöntäen sanoo, että yhteiskäsitteet antavat tietoa Jumalasta, ilmaisevat Jumalaa ja johtavat tietoon Jumalasta, ja että Jumalan idea kuuluu toisen tason tietoon eli yhteiskäsitteiden tasolle. Tästä huolimatta Deleuze (1992, 297-301) katsoo, että Jumalan idea on nyt kuitenkin jotakin, joka muuttaa itse ihmisen tietäjänä siten, että yhteiskäsitteet ikään kuin jäävät kokonaan taakse, jolloin Jumalan ideakaan ei enää voi olla yhteiskäsite. Kun Jumalan idea käsitetään, tapahtuu siis jonkinlainen tasohyppy, jossa tuo idea määrää tietäjänsä muodostamaan nyt vain kolmannen tason tietoa, intuitiivista välitöntä tietoa.

ilmaiseeko tuo jokin silloin yksittäisen olion olemusta Jumalan olemuksen lisäksi vai aina pelkkää Jumalan olemusta.

Tässä siis ilmaistiin, että substanssin eli Jumalan olemukseen kuuluvat kaikki todelliset oliot äärettömistä moduksista äärellisiin moduksiin, ja nämä ovat aiemmin sanotun perusteella substanssin ominaisuuksia, ja ne seuraavat substanssin olemuksesta.

Vastaava seikka varioituu myös seuraavissa kohdissa. Spinoza esittää, että ihmisen olemus koostuu eli muodostuu (*constitui*) tietyistä Jumalan attribuuttien muunnelmista (*modificationibus*) (ET, 93 / E2P10). Perään Spinoza esittää, että ihmisen olemus on Jumalassa, eikä sitä voi olla eikä käsittää ilman Jumalaa, ja samaa tarkoittaa se, että se on tila tai modus, joka ilmaisee (*exprimit*) Jumalan luonnon tietyllä ja määrätyllä tavalla (*modo*) (ET, 93 / E2P10). Näistä kohdista voidaan päätellä, että *ihmisen olemus muodostuu (constitui) moduksista ja ihmisen olemus on tila eli modus, joka ilmaisee (exprimit) Jumalan luontoa eli olemusta*. Kun tiedetään, että ihminen on modus, niin näistä näyttäisi seuraavan, että *äärellisen olion olemus (eli olio itse?) ilmaisee Jumalan olemusta ja jos x on olion olemus, niin x muodostaa (constitui) olion olemuksen*. Tuohon edeltävään johtopäätökseen on nähdäkseni jätettävä varaus, sillä annetusta ei voi välttämättä päätellä, että olion olemus on sama modus, joka olio itse on.

Nyt tiedetään, että yksittäiset oliot seuraavat substanssin olemuksesta ja kuuluvat siihen. Lisäksi ne ilmaisevat substanssin olemusta ja ovat substanssin ominaisuuksia. On aika katsoa, mitä tämä Jumala-suhde merkitsee yksittäisen olion olemuksen suhteen.

Spinoza esittää, että ”tajunnan olemus, toisin sanoen [...] sen kyky, koostuu yksin ajattelusta” (*in sola cogitatione consistit*) (ET, 280 / E5P9). Tässä on syytä huomioda, että ajattelu on attribuutti ja sellaisena se on kaikille ideoille eli tajunnoille yhteinen. Aiemmin yllä nähtiin, että tällainen ei voi kuulua yksittäisen olion olemukseen. Mutta nyt näyttää kuitenkin selvältä, että tällainen kaikille yhteinen ja niin kokonaisuudessa kuin osassakin oleva voi olla se, mistä olion olemus *koostuu (consistit)*.

Sanotun lisäksi Spinoza esittää, että yksittäiset oliot eli modukset ilmaisevat (*exprimuntur*) attribuuttejaan tietyllä ja määrätyllä tavalla (ET, 67 / E1P25). Kun juuri edellä todettiin, että moduksen olemus koostuu (*consistit*) attribuutistaan, voidaan päätellä, että *jos olion olemus koostuu (consistit) x:stä, niin olio ilmaisee x:ää*.

Spinoza sanoo attribuuttien ja substanssin eli Jumalan suhteesta sellaista, että voidaan sanoa attribuutin olevan substanssi, ja substanssin olevan attribuuttinsa. Eli kuten Spinoza ilmaisee,

Jumala on ajatteleva olio ja Jumala on ulottuvainen olio (ET, 84 / E2Def1; ET, 86 / E2P1). Näin ollen edellä esiintynyt 'ilmaiseminen' on samaa, ilmaisipa yksittäinen olio attribuuttejaan tai substanssia.

Yksittäisen olion olemus koostuu (*consistit*) siis siitä, mitä se ilmaisee. Eli vaikkei Jumala kuulukaan yksittäisen olion olemukseen, yksittäisen olion olemus yhtä kaikki koostuu Jumalasta eli attribuuteista.

Sama asia ilmenee myös seuraavista kohdista, joissa Spinoza esittää yksittäisten olioiden eli kappaleiden ja ideoiden ja niiden olemusten sisältyvän (*continentur*) niitä itseään edeltäviin olioihin, eli äärettömiin moduksiin ja viime kädessä attribuutteihin eli substanssiin: Spinoza esittää, että "sen, mikä objektisesti sisältyy ymmärrykseen (*in intellectu objective continentur*), täytyy välttämättä olla luonnossa" (ET, 70-1 / E1P30). Toisaalla hän esittää, että "yksittäisten olioiden eli modusten formaaliset olemukset (*essentiae formales*)<sup>31</sup> sisältyvät (*continentur*) Jumalan attribuutteihin" (ET, 90-1 / E2P8). On syytä huomioda, että ymmärrys on periaatteessa ääretön modus, eikä siis itse attribuutti. Näin ollen tämä kohta täytyy lukea niin, että *ideat sisältyvät (continentur) äärettömään modukseen*. Vastaavasti täytyy olla, että *kappaleet sisältyvät (continentur) liikkeeseen ja lepoon* (eli ulottuvaisuuden attribuutin äärettömään modukseen).<sup>32</sup> Lisäksi on syytä panna merille, että *ideoiden formaali olemus sisältyy (continentur) ajattelun attribuuttiin* ja *kappaleiden formaali olemus sisältyy (continentur) ulottuvaisuuden attribuuttiin*. Uskallan siis väittää, että Spinozan monikko-muotoinen puhe modusten formaaleista olemuksista viittaa ainoastaan siihen, että idea-moduksilla on yhdenlainen olemus ja kappale-moduksilla toisenlainen (ja toisin sanoen, yhdellä ja samalla oliolla on kaksi olemusta – toinen sikäli kuin tämä olio on idea, ja toinen sikäli kuin tämä olio on kappale).

Tämän jälkeen on vielä syytä tarkistaa se Spinozan vaatimus, jonka mukaan jonkin olion tosi määritelmä kertoo olion olemuksen ja olion syyn. Spinoza esittää, että "kaikki olemassa oleva ilmaisee (*exprimit*) tietyllä ja määrätyllä tavalla Jumalan luontoa eli olemusta [...], toisin sanoen [...] mikä tahansa olemassa oleva ilmaisee tietyllä ja määrätyllä tavalla (*certo et determinato modo exprimit*) Jumalan kykyä, joka on kaikkien olioiden syy" (ET, 76-7 / E1P36). Tästä voidaan

<sup>31</sup> Termit formaalinen ja objektinen muodostavat vastaparin, joka on lähellä nykykielen vastaparia objektiivinen ja subjektiivinen. Objektinen ja objektiivinen ovat siis lähestulkoon vastakohtat. Ulottuvainen olio on periaatteessa aina formaali (eli ei-kohteena oleva). Idea sen sijaan voi olla formaali tai objektinen (jälkimmäisessä se on jonkin toisen idean kohteena) (YMM, 12-3). (Ks. Mark 1972, 19-22; Oittinen 1994, 306.) Yleiskuvana voi vielä Grotenfeltia (1913, 323-4) seuraten sanoa, että 1700-luvulle asti *objectivum* tarkoitti sitä, mikä on olemassa paljaassa kuvittelemisessa, eli ainoastaan mielikuvana (*objectum* = ajattelemisen esine). *Formalis* merkitsi todellista, olioissa itsessään olevaa, vastakohtana "objektiselle".

<sup>32</sup> Tämä esittämäni ideoiden ja kappaleiden vastaavuuden "pakko", jota jotkut kutsuvat parallelismiksi, toiset identiteetti-opiksi, perustuu *Etiikan* toisen osan propositiolle 7 (ET, 89-90 / E2P7).



päätellä, että *jos x ilmaisee olion olemusta, niin olion olemus on x:n syy*. (Se, että kaikki kappaleet ja ideat ilmaisevat määrättyllä tavalla Jumalan luontoa eli Jumalaa ulottuvaisena oliona ja ajattelevana oliona, todetaan myös esimerkiksi kohdissa ET, 84 / E2Def1; ET, 86 / E2P1 ja ET, 88 / E2P5.)

Jumala siis on paitsi se, johon olioiden olemus sisältyy, myös se, minkä olemusta kaikki oliot omalla tavallaan ilmaisevat, ja lisäksi Jumala on se syy, jonka Spinozan mukaan tulisi tulla kerrotuksi olion tosi määritelmässä. Määritelmäksi virheellisesti kutsuttu E2Def2 ei sano Jumalasta mitään – siinä on kyse vain olion ominaisuuksista eli olion olemuksen seurauksista. Jos olio halutaan määritellä, määritelmän on kerrottava vain olion olemus ja syy, joka yllä sanotun perusteella on aina viime kädessä Jumala. Erään *Etiikan* kohdan mukaan tässä näytetään toki tarvittavann Jumalaan päätyäksemme syiden ketju, sillä olion tosi määritelmä esittää Spinozan mukaan täsmälleen luettuna olion *lähimmän* syyn (ET, 90 / E2P7).<sup>33</sup> Tästä huolimatta on kuitenkin niin, että Jumalaa lukuun ottamatta, kaikki olemassa olevat syyt ovat myös jonkin vaikutuksia itsekin. Tästä syystä voidaan ikuisten olioiden syiden ketjua jatkaa aina Jumalaan asti. Sanon ”ikuisten olioiden” ketju, koska syiden ketju ei Spinozan mukaan ole muuttuvien olioiden ketju, vaan ikuisten olioiden (YMM, 36-7). Muuttuvat oliot eivät näin ollen ole Spinozan mukaan syitä – syitä jotka voisivat kertoa jotakin olemuksesta, kuten syyt kuitenkin aina kertovat.

### 3.3 Spinozan verbit sekä yksittäisen olion olemus ja yksittäisen olion osat

Siirryn nyt yksittäisen äärellisen olion ja substanssin suhteesta tuon äärellisen olion ja sen osien suhteeseen. Tarkastelen äärellisiä kappaleita ja ennen kaikkea ihmisruumista, sekä sitä, mitä Spinoza tahtoo sanoa sillä, että ”ihmisruumis koostuu (*componitur*) suuresta joukosta (eriluontoisia) yksilöitä (*individuis*), joista kukin koostuu hyvin monista osista (*valde compositum est*)” (ET, 102 / E2Post1). Oleellisin kysymys on tässä kohtaa se, mitä tuo ”koostuminen” tarkoittaa. Tämä lainattu kohta nimittäin voisi hyvinkin merkitä sitä, että olion osat ovat ensisijaisia itse siihen olioon nähden, jossa ne ovat, mikä taas vaikuttaisi ristiriitaiselta sen suhteen, että substanssi (eli luonto),

---

<sup>33</sup> Toisaalta tuo lähin syy kuitenkin näyttää olevan itse Jumala. Kuten luvussa 2 mainitsin, kyse on erikoisesta ”äärellisestä Jumalasta”. Verraten lähimmän syyn tapausta etäisen syyn tapaukseen, Spinoza sanoo eräässä erittäin vaikeasti avautuvassa kohdassa, ettei ”Jumalaa varsinaisesti (*proprie*) voisi sanoa yksittäisten olioiden etäiseksi syyksi [...]. Etäisellä syyllä (*causam remotam*) näet ymmärrämme sellaista, joka ei millään lailla kytkeydy vaikutukseensa. Mutta kaikki, mikä on, on Jumalassa ja riippuu Jumalasta sillä lailla, ettei sitä ilman Jumalaa voi olla eikä käsittää” (ET, 69 / E1P28). Jumalaa ei siis voi pitää etäisenä syynä; mutta onko Jumala näin ollen sitten lähin syy, se ei tästä täysin selviä. Kaiken kaikkiaan, tuo mitä Spinoza tuossa lopuksi sanoo, näyttää karkeasti sanoen pikemminkin väistävän ongelman kuin esittävän siihen ratkaisua.

jossa kaikki oliot eli luonnon osat ovat, on ensisijainen kaikkiin luonnon osiin nähden. Samalla haluan tehdä selkoa siitä ongelmasta, johon juuri mainitsemani sanat viittaavat: Spinozan mukaan luonto eli substanssi on jakamaton; sillä ei siis ole osia siinä mielessä, että se voitaisiin koostaa ja kasata osia yhteen kokoamalla. Tästä huolimatta Spinoza kuitenkin kutsuu yksittäisiä olioita luonnon osiksi ja yksittäisiä tajuntoja äärettömän ymmärryksen osiksi, ja niin edelleen (esim. ET, 95 / E2P11; ET, 209-10 / E4P4; ET, 262 / E4App§6-7; ET, 270 / E4App§32). Hahmottelen seuraavassa analogiaa 1. substanssin ja sen ”osien” ja 2. ihmisruumiin ja sen osien välille. Uskon, että tämä analogia on pätevä.

Spinozan esityksen mukaan esimerkiksi ihmisruumis muodostuu siten, että jotkin kappaleet ovat yhdistyneitä toisiinsa, sitten näiden yhdistelmä on edelleen yhdistynyt muihin vastaaviin yhdistelmiin, niin että jossakin vaiheessa tullaan kohtaan, jossa monimutkaiset kappaleet ovat keskenään yhdistyneitä (*invicem unita*) ja ne kaikki muodostavat (*componere*) yhden kappaleen eli yksilön, jollainen on siis esimerkiksi ihmisyksilö. (ET, 100 / E2Le3Ax2Def-Le4.) Kertauksena voidaan todeta, että ihmisruumiin muodostavat (*componere*) keskenään yhdistyneet kappaleet ja ihmisruumis on monista kappaleista koostuva (*componitur*) kappale.

Spinoza esittää, että se, mistä yksilön muoto koostuu (*constituit*), muodostuu kappaleiden yhdistymisestä (*in corporum unione consistit*) (ET, 100 / E2Le4). Ensinnäkin kappaleiden yhdistymisestä muodostuu (*consistit*) siis jotakin, ja toiseksi tästä jostakin sitten koostuu olion olemus. Nähdäkseni nämä molemmat verbit *constituit* ja *consistit* ovat tässä kohtaa jokseenkin merkityksettömiä sikäli, etteivät ne näytä tarkoittavan muuta kuin sitä, minkä jo sanoisi sana ”olla”: Se, mitä Spinoza tuossa sanoi, voitaisiin esimerkiksi ilmaista niin, että ’yksilön muoto *on* kappaleiden yhdistyminen<sup>34</sup>, ja ’kappaleiden yhdistyminen *on* jotakin, joka *on* olion olemus’. Kun Spinoza esimerkiksi sanoo, että tajunnan olemus koostuu (*constituitur*) adekvaateista ja epäadekvaateista ideoista (ET, 146 / E3P9), voi täysin saman mielestäni sanoa niin, että tajunta on adekvaatteja ja epäadekvaatteja ideoita. Ja kun Spinoza vastaavasti esittää, että idea ei muodostu (*consistere*) kuvista (ET, 130-1 / E2P49), niin positiivinen versio tästä olisi mielestäni, että idea muodostuu kuvien sijaan ideoista, ja tämä puolestaan ei esitä nähdäkseni muuta kuin tautologian: idea on ideoita. Vielä kerran tämä asia tulee esiin kirjeestä (heinäkuu, 1675), jossa Spinoza sanoo,

---

<sup>34</sup> Tämä hieman erikoinen ilmaisu viittaa siihen, että olemus on nimenomaan *toiminnan* rakenne. Ei voisi sanoa, että muoto on kappaleiden *yhdistelmä*, eikä oikein myöskään, että muoto on kappaleiden *yhdistymistä*, sillä tämä antaisi ymmärtää, että ne yhdistyvät *oltuaan erillään*. Ei ole syytä ymmärtää, että ne olisivat olleet erillään. Ne vain yksinkertaisesti tekevät jatkuvaa ”yhdistymistä”, ”yhteydenpitoa” (tai ”välittymistä” ja ”välittämistä”), ja tämä on niiden muoto.

että ”tajunnan olemus [...] koostuu (*consistit*) ainoastaan siitä, että se on aktuaalisesti olemassa olevan ruumiin idea” (KIR, 398-9 / Ep. 64). Eli tajunta (joka *on* idea) koostuu siitä, että se on idea.

Yksilön muoto eli olemus koostuu eli muodostuu siis kappaleiden *yhdistymisestä* (*unione*), ja tämä voidaan ilmaista myös siten, että kappaleiden yhdistyminen *on* yksilön muoto eli olemus. Huomionarvoista on se, että yksilön olemus ei koostu kappaleista, vaan niiden yhdistymisestä. Tämä siis antaa kuvan vastaavasta, mitä Spinoza esittää sekä substanssista eli ulottuvaisesta oliosta että ’suorasta’: ruumiillinen substanssi (*substantiam corpoream*) ei koostu osista (*ex partibus componi*), kuten ei myöskään esimerkiksi ’suora’ koostu ’pisteistä’ (*ex punctis componi*). (ET, 56-7 / E1P15.) Tähän jälkimmäiseen voitaisiin aiemmin mainitun perusteella lisätä nähdäkseni sellainen positiivinen muotoilu, että suora koostuu pisteiden *yhdistymisestä* (*unione*).

Kun viimeksi sanotun ohella kerrataan se, että Spinoza aiemmin sanoi tajunnan olemuksen koostuvan ideoista, on nähdäkseni pääteltävä, ettei hän käytä verbiä *constituere* täysin yksimerkityksisesti. Välillä olio koostuu osistaan, välillä osien yhdistymisestä. Tässä kohtaa vain *consistere* näyttää sulkevan tuon edellisen ulkopuolelleen, vaikkakin se välillä viittaa täsmälleen olion olemukseen itseensä, eli osien yhdistymiseen, ja välillä olemusta edeltäviin attribuutteihin.

Nähdäkseni seuraava Melamedin esitys tarjoaa oikean perusajatuksen, vaikkakin 1. tietyllä tavalla tuo hänen sanansa *constitute* on nyt luettava vain toisella tavalla kahdesta mahdollisuudesta, eli sillä tavalla mitä *consistere* näyttää eksklusiivisesti merkitsevän, ja 2. olen taipuvainen ymmärtämään Spinozan sanat *propria* ja *proprietates* eri tavalla kuin Melamed:

Ominaisuudet (*qualities*), jotka välttämättä seuraavat olion olemuksesta, [...] eivät muodosta (*constitute*) itse olemusta [...], ja [...] vaikka oliolla välttämättä onkin sekä olemuksensa että välttämättömät ominaisuutensa (*propria*), vain ensin mainittu tarjoaa selityksen olion luonnosta, ja vain se tulee siksi sisällyttää olion määritelmään. (Melamed 2009, 67.)

Spinoza kylläkin sanoo juuri kuten Melamed esittää, että *propia* ei kuulu olion määritelmään. Tähän liittyen Spinozan perustelu on kuitenkin se, että *proprietates* voidaan tuntea ja ilmaista vasta, kun olemus tunnetaan (Spinoza siis vaihtaa tässä perustelussaan termin toiseksi). Tässä kohtaa Melamed (2009, 68) joutuu sanomaan, että *proprietates* itse asiassa tarkoittaa tässä kohtaa *propriaa*.<sup>35</sup> Minäkin näen, että jotta Spinozan esitys olisi ymmärrettävä, on katsottava, että hän käyttää toisessa kohdassa väärää sanaa. Tulkintani on kuitenkin päinvastainen kuin Melamedin. Näen, että Spinozan olisi kuulunut sanoa, että määritelmään eivät kuulu *proprietates*. Tulkintaani voi perustella esimerkiksi

<sup>35</sup> “Notice that in this passage the word '*proprietates*' has the technical sense of *propria* rather than property in general. In fact, in his discussion of definition in sections 95-97 of the TdIE [YMM. M.P.], Spinoza explicitly uses the term '*propria*' only once (II/34/30). In all other cases (35/4, 35/6, 35/18, and 36/1) he uses '*proprietates*' (properties), but in the narrow sense of *propria*, rather than properties in general”.

kirjeellä, jossa Spinoza viittaa kolmion kulmien summaan termillä *prorietatem* (KIR, 387 / Ep. 56). Koska tämä 'kulmien summa' vastaa sitä, mikä ympyrän kohdalla on 'se, että sen kehän kaikki kohdat ovat yhtä kaukana keskipisteestä' (ks. YMM, 35), on kyse *määritelmään kuulumattomasta seikasta*, siis jostakin, joka vasta *seuraa* kolmion määritelmästä.

Näkemykseni on siis se, että *propria*-termi viittaa äärelliseen modukseen nähden ensisijaisiin olioihin (tuon äärellisen moduksen *syihin*, ei sen *seurauksiin*), joita ovat esimerkiksi liike ja ulottuvaisuus. Sen sijaan *proprietates*-termi viittaa äärelliseen modukseen nähden loogisesti myöhäisempiin seikkoihin. Ulottuvaisuus (attribuutti) ja liike (ääretön modus) ovat *propria* ja ne ovat äärellisen olion syitä, ja tästä johtuen äärellisen olion määritelmän tulee ne kertoa. Jos äärellinen olio on nyt vaikkapa joku ihminen, niin esimerkiksi tuon ihmisen sisuskalat ovat *proprietates*, ne ovat seurausta tuon ihmisen olemuksesta, eikä niitä voida lainkaan ymmärtää, ellemmme ensin ole ymmärtäneet kyseisen ihmisen olemusta.<sup>36</sup> (Emme esimerkiksi voi ymmärtää, mitä sydän tai maksa tekee, ellemmme me ymmärrä sitä suhteessa ihmisen "kokonaisuuteen" tai paremminkin kokonaisjärjestykseen, eli olemukseen.) Palaan asiaan alempana tarkemmin. Nyt lainaan vain lyhyesti kohdan, jossa Spinoza esittää, että ymmärrys johtaa eli pääättelee "kunkin olion määritelmästä lukuisia sen ominaisuuksia (*proprietates*), jotka itse asiassa välttämättä seuraavat (*sequuntur*) tästä oliosta (toisin sanoen sen omasta olemuksesta)" (ET, 59 / E1P16). Tämä tukee sitä, että se on nimenomaan *proprietates*, jotka seuraavat olemuksesta.

Sanottuun kannattaa nyt liittää yleisempi huomio koko luonnosta eli jostakin äärettömän monien kappaleiden yhdistelmästä. Puhuessaan kappaleiden muodostumisesta Spinoza sanoo, että jos "jatkamme tällä lailla loputtomiin, käsitämme helposti, että koko luonto muodostaa yhden yksilön, jonka osat, toisin sanoen kaikki kappaleet, muuntelevat äärettömin tavoin ilman että kokonaisyksilö siitä muuttuisi" (ET, 101-2 / E2Le7). Tämä on siis syytä ymmärtää niin, ettei koko luonto yksilönä koostu kaikista kappaleista, vaan se koostuu kaikkien kappaleiden yhdistymisestä. Tämä ero kuulostaa kosmeettiselta, mutta se auttaa ymmärtämään, ettei Spinozan filosofiassa palasia toisiin liittämällä synny kokonaisuutta. Tarkennan tätä seuraavassa.

Mitä Spinoza tarkoittaa koostumisella? Vaihtoehdot ovat nähdäkseni ne kaksi, että joko ihminen tai luonto todella rakentuu siten, että järjestyksessä ensin ovat "pienemmät" kappaleet, ja vasta niiden jälkeen ja niistä muodostuvat "isommat". Tai sitten muodostuminen ei tarkoita tätä, vaan on kyse siitä, että *ensin on luonnon kokonaisuus yksilönä*. Tämä on sitten *tarkastelumme alla* sisällöllisesti,

---

<sup>36</sup> Tämä sisuskalu-havainnollistus on vain suuntaa antava vertaus. Tulkintani on, että yksittäisen ihmisen olemuksen seurauksista ei voida sanoa mitään – ei sikäli kuin tuo ihminen on nimenomaan yksittäinen ihminen. Tämä on oleellisesti osa individualisteja kohtaan esittämäni kritiikkiä. Esimerkitapaus kritiikistäni, ks. luku 5.3.

eli niin sanotusti mikroskoopilla katsottuna, sellainen ja sellainen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tarkastelumme olisi tässä kohtaa muuta kuin *jo olevan* tarkastelua. Kyse ei siis ole siitä, että nämä mikroilmiöt rakentaisivat makromailman, joka tulisi olemaan vasta mikroseikkojen yhdistymisen myötä. Toistan näkemykseni, jonka mukaan näissä kohdissa *consistere* = *olla* ja samoin *constituere* = *olla*. Näin ollen muodostuminen tai muodostaminen ei ole minkään sellaisen rakentamista, jota ei vielä ole. Kyse ei nähdäkseni ole siis muusta kuin jonkin olion sisällyksen loogisesta avautumisesta, ja sama pätee omalla kohdallaan sekä substanssin avautumiseen että yksittäisen ruumiin avautumiseen. Viittaan termillä ”avautuminen” siihen, että Spinozan monismin mukaan on viime kädessä olemassa yksi ainoa olio eli substanssi ja kaikki muu on tässä substanssissa (*in esse*). Samalla tämä kaikki muu seuraa substanssista, ja jotta me tämän muun, tai minkä tahansa osan siitä, voimme ymmärtää, on se johdettava loogisessa (ei-ajallisessa) järjestyksessä substanssista. Maailmaa tai mitä tahansa äärellistä oliota koskevan tutkimuksen on siis alettava substanssista, ja kun siitä jotakin osataan johtaa, tuo substanssi (substanssin sisältö) alkaa ikään kuin avautua näkyviin.

Teppo on lihaa ja luuta, mutta nuo lihat ja luut eivät ole Teppo. En siis usko, että Spinoza katsoisi orgaanisen olion (ihmisyksilön tai koko luonnon yksilönä) olevan jokin sellainen, joka voitaisiin rakentaa reaalisesti kappaleita yhdistelemällä, enkä myöskään näe, että Spinozan perusvireeltään deduktiivisessa kokonaisnäkemyksessä olioita rakennettaisiin edes loogisesti tässä palikoita toisiinsa yhdistelevässä järjestyksessä. Pikemminkin yksittäisen ihmisen ruumiinosat ovat (loogisia) *seurauksia* (*sequentia*) kyseisen ihmisyksilön olemuksesta, kuten kaikki kappaleet ovat (loogisia) seurauksia koko luonnon olemuksesta.

Esimerkiksi seuraava kohta tuottaa kuitenkin ongelman tulkinnalleni: ”Ulkoiset kappaleet vaikuttavat hyvin monin tavoin ihmisruumista muodostaviin (*componentia*) yksilöihin ja siis (*consequenter*) myös itse ihmisruumiiseen” (ET, 102 / E2Post3). Tämä näyttäisi sanovan, että osat olisi luettava ensisijaisiksi ja niiden yhdistelmä vasta toissijaiseksi. Vastaavasti ongelman tuottaa kohta, jossa Spinoza sanoo ihmisruumiin koostuvan (*componitur*) ”lukuisista eriluontoisista osista, jotka jatkuvasti tarvitsevat uutta ja vaihtelevaa ravintoa, jotta ruumis kokonaisuudessaan (*ut totum corpus*) olisi tasalaatuisesti kykenevä kaikkeen, mikä voi sen luonnosta seurata” (ET, 240 / E4P45). Tämäkin näyttää sanovan, että ensin on huomioitava ruumiin osat; vasta näistä johtuen (*ut*) koko ruumis on sitä mitä se on.

Seuraava kohta päinvastoin näyttäisi vahvistavan tulkintani oikeaksi:

Osat, joista ihmisruumis koostuu (*partes corpus humanum componentes*), kuuluvat (*pertinent*) itse ruumiin olemukseen vain sikäli, että ne säilyttävät liikkeessään tietyn keskinäisen suhteen toisiinsa (*motus suos certa quadam ratione invicem communicant*) [...], eivät sikäli kuin niitä voidaan tarkastella (*considerari*) ihmisruumiista riippumattomina yksilöinä (*individua absque relatione ad humanum*). [...] Näiden osat [eli ihmisruumiin osien osat M.P.] ovat irrotettavissa ihmisruumiista [...] samalla kun ihmisruumiin luonto ja muoto säilyy täysin ennallaan. (ET, 110 / E2P24.)

Näkisin, että tämän kohdan mukaan Tepon olemus on ensisijainen, Tepon lihat ja luut ovat toissijaisia. Nostan vielä esiin tuosta yhden kohdan, jonka tulkitsen siten, että *ruumiin osat kuuluvat ruumiin olemukseen (sikäli kuin ne säilyttävät ruumiin olemuksen vaatiman liikkeen suhteen toisiinsa)*. Tämä muotoiluni perustuu sille, että ruumiin kokonaisuuden olemus määrää osiensa toiminnan (KIR, 290-2 / Ep. 32). Elleivät nämä osat niin sanotusti tottele, ne eroavat ruumiista, eli niille käy kuten esimerkiksi jollekin sisäelimelle voi käydä, kun se lakkaa toimista silloin kun muu ruumis, ja siten koko kokonaisuus, kuitenkin kykenee jatkamaan elämää.

Kun muistetaan, että olion olemukseen kuuluvat sen ominaisuudet, ja kun juuri edellä esitetyn perusteella ruumiin osat ovat näitä ruumiin ominaisuuksia, niin vastaavaan tulokseen näyttäisi tuovan myös seuraava kohta, jossa Spinoza puhuu siitä, että tajunta muodostuu sekä adekvaateista että epäadekvaateista ideoista: ”Mitä tahansa siis tajunnan luonnosta seuraakaan (*sequitur*) ja minkä tahansa seikan lähimpänä syynä tajunta onkaan, tuo seikka täytyy ensinnäkin ymmärtää syynsä eli tajunnan kautta, ja toiseksi, sen täytyy seurata (*sequi*) joko adekvaatista tai epäadekvaatista ideasta” (ET, 144 / E3P3). Spinoza puhuu tässä kohdassa haluista, rakkaudesta, vihasta ja muista sellaisista ajattelun moduksista, joita niiden kohteen *idean* täytyy ymmärtääkseni edeltää. Spinozan mukaan ei siis voi vain vihata, vaan vihata voi vain jotakin – siis jotakin, josta tajunnassa on jonkinlainen idea. Joka tapauksessa tuossa mielestäni sanotaan, että tajunta itse on ensisijainen syy tällaisille tuntemuksille. Tajunnan muodostavat ideat ovat näille tuntemuksille vasta toissijaisia syitä. Tajunta on siis ymmärrettävä ennen sen muodostavia ideoita.

Esitän vielä muutaman kohdan, jotka nähdäkseni edelleen vahvistavat ajatusta, että yksittäisen ihmisenkin kohdalla kokonaisuus on kaikissa mahdollisissa suhteissa ensisijainen osiinsa nähden, puhuttiin sitten tajunnasta ja sen ideoista tai ruumiista ja sen osista. Spinoza esittää, että ymmärrys johtaa eli päättelee (*concludit*) ”kunkin olion määritelmästä lukuisia sen ominaisuuksia (*proprietaes*), jotka itse asiassa välttämättä seuraavat (*sequuntur*) tästä oliosta (toisin sanoen sen omasta olemuksesta)” (ET, 59 / E1P16). Tästä voidaan päätellä, että *jos x on olion ominaisuus, x seuraa olion olemuksesta*. Koska lisäksi tiedetään, ettei Spinoza varsinaisesti tee eroa olion

olemuksen ja olion määritelmän välillä,<sup>37</sup> voidaan päätellä *jos x on olion ominaisuus, x päätellään (concludit) olion olemuksesta.*

Spinoza esittää kirjeessä (heinäkuu, 1675), että

ihmistajunta voi saavuttaa tietoa vain siitä, minkä aktuaalisesti olemassa olevan kappaleen idea sisältää (*involvit*), tai mikä voidaan päätellä (*concludi*) tästä ideasta. Näin on koska minkä hyvänsä olion kykyä määrittää (*definitur*) pelkästään sen olemus [...]. Tajunnan olemus [...] koostuu (*consistit*) ainoastaan siitä, että se on aktuaalisesti olemassa olevan ruumiin idea; niinpä tajunnan ymmärryskyky ulottuu ainoastaan siihen, minkä tämä ruumiin idea pitää sisällään (*continet*), tai mikä tästä ideasta seuraa (*sequuntur*). (KIR, 398-9 / Ep. 64.)

Nähdäkseni Spinoza erottaa tässä sen, mitä idea sisältää ja sen, mikä ideasta voidaan päätellä (*concludi*), joka puolestaan viittaa nähdäkseni *johtopäätökseen*. Sanoisin siis tässäkin, kuten jo aiemmin olen toisesta tapauksesta päätellyt, että se idea, joka on ihmisen tajunta, *sisältää* ainakin äärettömän moduksen ja attribuutin eli Jumalan. Sen sijaan siitä voidaan *päätellä* ne seikat, jotka ovat sen olemuksen *seurauksia*. Tämän selkeän eron Spinoza mielestäni tuossa lopussakin sanoo termeillä *continet* ja *sequuntur*. Vastaavasti Spinoza käyttää samassa kirjeessä myös termiä *involvit*, jonka ymmärtäisin nyt tuossa ”sisältymisen” merkityksessä. Näin suomennettuna Spinoza siis esittää, että ihmisruumiin idea sisältää (*involvit*) ja ilmaisee (*exprimit*) ajattelun ja ulottuvaisuuden attribuutit (KIR, 398-9 / Ep. 64). Päätelen siis, että *jos oliosta päätellään (concludi) x, niin oliosta seuraa (sequuntur) x, ja päinvastoin*. Tämä voidaan ilmaista myös niin, että kun Spinozalle kaikki adekvaatti tietäminen on tiedon kohteen deduktiivista johtamista jostakin jo tiedetystä, niin se tiedon kohde, joka jostakin jo tiedetystä johdetaan eli päätellään, on tuon jo tiedetyn asian seuraus. (Sitä voidaan sanoa myös vaikutukseksi, sillä nämä ovat sama asia: molemmat ovat loogista ja välttämätöntä johtumista, sillä Spinoza ei erota loogista seuraamista ja kausatiota toisistaan.) Jos kolmiosta (sen olemuksesta, käsitteestä) seuraa, että sen kulmien summa on se ja se, niin tämä on välttämätöntä ja tämä voidaan johtaa eli päätellä kolmiosta (sen olemuksesta, käsitteestä) loogisesti.

Edelliset kohdat ovat osoittaneet, mikä on spinozalaisittain oikea päättelyjärjestys, eli mikä on ensisijaista ja mikä toissijaista, kun päätellään olion olemuksen ja olion osien eli ominaisuuksien välillä. Näytän vielä yhden päättelyyn liittyvän esimerkin, joka tarjoaa kuvan äärellistä yksilöä

---

<sup>37</sup> Tämä määritelmän ja olemuksen tietty ykseys löytyy esimerkiksi kirjeestä (tammikuu, 1675), jossa Spinoza ensin samastaa erään oliota koskevan idean ja sen määritelmän, ja tämä kyseinen idea on sellainen, joka kertoo olion syyn – eli se tekee siis sen, minkä olemuskin tekee (KIR, 395 / Ep. 60). Myös *Etiikassa* Spinoza näyttää eräässä kohdassa samastavan olemuksen ja määritelmän: *essentia seu definitio* (ET, 73 / E1P33). Vastaava olion luonnon ja määritelmän samastus, ks. myös TEO, 57 / TTP, IV. Kuten Viljanen (2012, 176) sanoo, käsitteen ilmaiseminen, määritelmän ilmaiseminen ja olemuksen ilmaiseminen ovat siis sama asia.

laajemmasta seikasta, jonka kuitenkin, kuten sanottu, näen äärellisen yksilön tapaukseen nähden analogisena: Spinoza esittää, että oliot päätellään (*concluduntur*) attribuutistaan samalla tavoin kuin niiden ideat seuraavat (*consequi*) ajattelun attribuutista (ET, 89 / E2P6). Koska oliot eli kappaleet sekä ideat vastaavat toisiaan eli ovat identtiset, voidaan tuosta nyt päätellä, että *kappaleet ja ideat seuraavat attribuutistaan ja attribuutistaan ne myös päätellään*, ja edelleen voidaan nähdäkseni yleistää, että *siitä mistä x seuraa, x myös päätellään*.

Tähän päättelyä koskevaan ajattelun attribuutin ja ulottuvaisuuden attribuutin suhteeseen on hyvä vielä ottaa rinnalle muutama ajatus metafysiikan (tai ontologian) ja logiikan suhteesta. Eräässä kirjeessään (tammikuu, 1675) Spinoza esittää, että

jotta voin tietää, mikä on kaikista monista ideoista juuri se, josta subjektin (*subjecti*) kaikki ominaisuudet voidaan johtaa (*deduci*), keskitän huomioni yhteen ainoaan seikkaan, nimittäin siihen ideaan tai (*sive*)<sup>38</sup> määritelmään, joka ilmaisee sen vaikuttavan syyn. Esimerkiksi ympyrän ominaisuuksia tarkastellessani kysyn, voidaanko siitä ympyrän ideasta, jonka mukaan se sisältää äärettömän määrän suorakulmioita, johtaa kaikki sen ominaisuudet. Kysyn siis, toistaakseni, sisältääkö (*involvat*) tämä idea ympyrän vaikuttavan syyn. Ellei se sisällä, etsin sen sijaan toisen, nimittäin sen, että ympyrä on ala, jonka piirtää sellainen jana, jonka toinen pää on kiinnitetty ja toinen pää on liikkuva. Koska tämä määritelmä nyt ilmaisee (*exprimat*) vaikuttavan syyn, tiedän, että voin johtaa (*deducere*) siitä kaikki ympyrän ominaisuudet (*proprietates*). (KIR, 395 / Ep. 60.)<sup>39</sup>

Toisessa kirjeessä (heinäkuu, 1676) Spinoza samastaa verbit ”johtaa” (*deducere*) ja ”päätellä” (*concludere*): Spinoza siis esittää tässä kirjeessä, että olion määritelmästä voidaan johtaa eli päätellä sen ominaisuuksia (*proprietates*). (KIR, 409-10 / Ep. 83.) Kun yllä on nähty, että määritelmä on periaatteessa sama kuin olemus, niin tulkintani mukaan *olion olemuksesta seuraavat sen ominaisuudet, ja nämä ominaisuudet voidaan johtaa (deducere) eli päätellä (concludere) olion olemuksesta*. Se, että kutsun tätä ”tulkinnaksi”, johtuu siitä, että tässä kohtaa se on nyt nimenomaan oma näkemykseni, jonka mukaan ”seuraaminen” on ontologisesti sama asia kuin mitä ”johtaminen” ja ”päättelyminen” ovat loogisesti tai epistemologisesti. Toisin sanoen nämä kaikki ilmaisevat nähdäkseni samaa ontologis-loogista järjestystä. Kun tässä on puhuttu ideoiden olemuksesta johtamisesta ja päättelystä, niin tuo *seuraaminen* löytyy esimerkiksi, kun varhaisessa tekstissään Spinoza esittää, että ”muodostamistamme ideoista ne, jotka ovat selkeät ja kirkkaat, näyttävät (*videntur*) seuraavan (*sequi*) yksinomaan meidän luontomme välttämättömyydestä”

<sup>38</sup> *Sive* voi olla paitsi ”tai” myös ”eli” (siis identiteetin ilmaisija).

<sup>39</sup> Tämän adekvaatin ympyrän määritelmän Spinoza on varmastikin lainannut Hobbesilta (1994, 188), joka esittää, että jos me saamme eteemme ympyrännäköisen kuvion, me emme ikinä voi paljain silmin tietää, onko se todella täsmälleen ympyrän muotoinen. Tällainen seikka voidaan todella tietää ainoastaan silloin, kun ympyrä tehdään niin sanotusti itse alusta alkaen, eli siten kuin Spinoza tuossa esittää.



(YMM, 40). Hieman mutkikkaammin vastaava ajatus löytyy *Etiikasta* ainakin kohdasta ET, 144 / E3P3.<sup>40</sup>

Päättelen sanotun pohjalta ja siihen Spinozan esitykseen soveltaen, jonka mukaan idea on vaikutus, joka riippuu (*dependet*) syystään (ET, 89 / E2P7), että tajunta on siihen ”sisältyvien”, sitä itseään ”pienempien” ideoidensa syy, ja nämä päätellään tajunnasta, josta ne siis ovat myös riippuvaisia. Tajunta on siis ensisijainen ideoihinsa nähden ja samaten ruumis on ensisijainen vaikutuksiinsa eli osiinsa nähden. Toisaalta taas tajunta itsekin on idea, joka riippuu syystään, josta tajunta on myös pääteltävä, ja samoin ruumiskin on itse vaikutus, jolla on jokin sitä itseään ensisijaisempi syy. Tämä syy löytyy tajunnan osalta, kun Spinoza esittää, että Jumalassa on ”idea eli tieto ihmistajunnasta, joka seuraa (*sequitur*) Jumalassa (*in Deo*) samalla lailla ja liittyy (*refertur*) Jumalaan samalla lailla kuin idea eli tieto ihmisruumiista” (ET, 108 / E2P20). Tämän jälkeen Spinoza esittää vielä vastaavasti, että sekä tajunnan idea (eli idean idea eli idean muoto) että itse tajunta seuraavat (*sequuntur*) Jumalassa (ET, 108-9 / E2P21).

Ruumiin osalta syy löytyy ensinnä esimerkiksi, kun Spinoza esittää, että ”mikä [...] on Jumalan vallassa, sen täytyy [...] sisältyä (*comprehendi*) Jumalan olemukseen sillä lailla, että se välttämättä seuraa (*sequatur*) siitä, ja siksi se on välttämättä” (ET, 76 / E1P35)<sup>41</sup>. Toinen kohta, jossa puhutaan ruumiin syystä, on kirje (heinäkuu, 1675), jossa Spinoza esittää, että ruumiin syy on Jumala eli ulottuvaisuuden attribuutti, ja näin ollen ruumiin idea sisältää tai edellyttää (*involvit*) tietoa Jumalasta eli ulottuvaisuuden attribuutista (KIR, 398-9 / Ep. 64). Tässä voidaan taas huomioda, että kun tiedetään, että olion määritelmän tulee kertoa olion syy, niin tämänkin kohdan perusteella *olion olemuksen selittävän määritelmän tulee ilmaista Jumala, koska Jumala on olion syy*.

Toki voidaan myös sanoa yleisesti, ettei mitään tarvetta ruumiin syyn etsimiseen edes ole, jos jo tiedetään tajunnan syy. Jokin tajunta on sama olio kuin kyseisen tajunnan eli idean kohde eli nimenomaan sen ulottuvaisuuden attribuutissa ilmenevä vastine, siis ruumis. Jos Jumala on tajunnan syy, on Jumala myös vastaavan ruumiin syy. Kun Spinozan mukaan ajattelun attribuutin

---

<sup>40</sup> ”Ensimmäinen tajunnan olemusta muodostava (*constituit*) seikka ei ole mitään muuta kuin aktuaalisesti olemassa olevan ruumiin idea [...], joka [...] koostuu (*componitur*) monista muista ideoista, joista jotkut [...] ovat adekvaatteja, jotkut toiset taas epäadekvaatteja [...]. Mitä tahansa siis tajunnan luonnosta seuraakaan (*sequitur*) ja minkä tahansa seikan lähimpänä (*proxima*) syynä, jonka kautta se tulee ymmärtää, tajunta onkaan, sen täytyy seurata joko adekvaatista tai epäadekvaatista ideasta” (ET, 144 / E3P3). Selvennykseksi sanon, että tämän kohdan lopun voi oikeastaan lukea kahdella eri tavalla, mutta ei kuitenkaan käsittääkseni voi olla niin, että *tajunta tulisi ymmärtään seurauksensa kautta – siis sen kautta, jonka lähimpänä syynä tajunta on*. Vaan on niin, että *se, mikä tajunnasta seuraa, täytyy ymmärtää syynsä eli tajunnan kautta*. Tuon lopun voisi siis, hieman soveltaen, ilmaista niin että ”minkä tahansa seikan lähimpänä (*proxima*) syynä tajunta onkaan, tuo seikka täytyy ensinnäkin ymmärtää syynsä eli tajunnan kautta, ja toiseksi, sen täytyy seurata (*sequi*) joko adekvaatista tai epäadekvaatista ideasta”.

<sup>41</sup> Sanan *comprehendi* voisi ymmärtääkseni lukea myös niin, että tuo kohta voisi kuulua: ”...sen täytyy [...] tulla käsitetyksi Jumalan olemuksessa sillä lailla, että...”

käsitteeseen sisältyvät (*involunt*) kaikki yksittäiset ajatukset jotka tuon attribuutin kautta sitten myös käsitetään (ET, 86 / E2P1), voidaan ensinnä sanoa, että *kaikki ideat sisältyvät (involunt) ajattelun attribuutin käsitteeseen*, ja tästä voidaan taas edelleen päätellä, että *kaikki kappaleet sisältyvät (involunt) ulottuvaisuuden attribuutin käsitteeseen*.

Esitän lopuksi vielä yhden kohdan, joka hyvin kiteyttää syysuhteen ja riippuvaisuus-suhteen: Spinoza sanoo, että ”kaikki (siis myös ihmistajunta) riippuu (*pendere*) olemuksensa ja olemassaolonsa suhteen Jumalasta” (ET, 296 / E5P36). Spinoza sanoo jo todistaneensa tämän aiemmin yhdellä tavalla, mutta lisää, että vielä enemmän meitä kuitenkin auttaa, jos ”sama asia päätellään (*concluditur*) kunkin yksittäisolion olemuksesta itsestään käsin, olemuksesta jonka sanomme riippuvan Jumalasta”. Sanotun mukaan me voimme siis päätellä olion olemuksesta sen, että kaikki on riippuvaista Jumalasta, eli myös itse se olemus, josta me tämän riippuvaisuuden päätelemme. Jos nyt päättelin tässä oikein, niin Spinozan esitys kuulostaa tietysti kovasti ympyrässä pyörimiseltä, mutta joka tapauksessa tuossa sanotaan, että ’jokaisen olion olemus riippuu (*pendere*) Jumalasta, ja tämä riippuminen voidaan päätellä (*concluditur*) olion olemuksesta itsestään’. Tämä ei tarkoita sitä, että äärellisen olion olemukseen kuuluisi, että Jumala seuraisi siitä. Sen sijaan tämä tarkoittaa, että äärellisen olion olemukseen kuuluu, ja siitä seuraa, *riippuvaisuus*. Täsmälleen sama asia voidaan Spinozan sanoja seuraten ilmaista niin, että äärellisen olion olemukseen ei kuulu olemassaoloa (koska se ei ole substanssi, vaan modus, joka tarvitsee substanssin, jossa se on, ja josta se riippuu).

### 3.4 Yhteenveto ja kritiikkiä

Olen tässä luvussa ensinnäkin esittänyt, millä tavalla monet Spinozan olemuksen käsitteeseen läheisesti liittyvistä verbeistä on syytä ymmärtää. Asia kiteytyy siinä, että yksittäisen olion olemukseen ei kuulu (*pertinet*) Jumala, mutta yksittäisen olion olemus yhtä kaikki koostuu (*consistit*) Jumalasta ja Jumalaan tämä olemus myös sisältyy (*continetur*). Näin ollen ei päde, kun esimerkiksi Viljanen (2007b, 264) sanoo Spinozan aiemmin lainatussa kohdassa E2P10 (ks. luvun 2 loppupuolella) kieltäneen, että ”Jumala olisi kaikkien olioiden tosi luonto tai substanssi”.<sup>42</sup> (Tuo Viljasen viimeinen sana on hämmentävä – kuinka ihmeessä Jumala eli substanssi voisi olla olematta modustensa substanssi?) Spinoza ei kiellä sitä, että Jumala on kaiken luonto eli olemus; Spinoza kieltää vain sen, että Jumala *kuuluisi* olioiden olemukseen eli olisi niiden seuraus.

---

<sup>42</sup> ”In E2p10 and its scholium Spinoza clearly denies that God would be the very nature or substance of all things”.

Tässä ei voi liiaksi painottaa pieniä terminologisia eroja. Kun Spinoza esittää, että ihmisen olemus ”on ikuinen totuus”, ja että olioiden formaali olemus on ”objektisesti olemassa Jumalan ymmärryksessä” (ET, 62 / E1P17), ja kun Hart (1983, 46) kommentoi tätä sanoen, että ”ajattelun ja ulottuvaisuuden attribuutit muodostavat (*constitute*) ihmisen formaalin olemuksen”, niin uskon Hartin ajatuksen olevan tässä oikea, mutta siltikin hänen terminologiansa pettää sikäli, että yllä esitetyn mukaan – nyt englannin termein – vain ihmisruumiin osat ja tajunnan ideat muodostavat (eng. *constitute*) ihmisen olemuksen. Sen sijaan Jumala eli attribuutit ovat se, mistä ihmisolemus koostuu (eng. *consists of*). (Korostan vielä, että nämä suomenkieliset termit ovat välttämättä hieman harhaanjohtavat. Tässä annetut englannin termit sen sijaan vastaavat hyvin latinalaisia.)

Sanotun perusteella en voi yhtyä esimerkiksi Sullivanin (1958, 26) näkemykseen, jonka mukaan voidaan sanoa molemminpäin: syy on vaikutuksensa olemus ja vaikutus on syynsä olemus. Jälkimmäinen ei mielestäni pidä paikkaansa. Spinozalle *maailma ei ole Jumalan olemus*, vaikka Sullivan haluaakin sääntöään tällä tavalla soveltaa.

Vastaavasti edellä esittämäni uskoakseni osoittaa, ettei Deveaux’n (2007, 9) esitys pidä paikkaansa. Hän esittää, että E2Def2:n avulla ”tiedämme, että kun olion olemus käsitetään, käsitetään välttämättä myös itse olio”. Kuten sanottu, E2Def2 ei tällaista voi kertoa, koska se ei puhu varsinaisesta olemuksesta mitään, vaan ainoastaan sen seurauksista *eli* siitä mikä olion olemukseen kuuluu. Sama koskee Deveaux’n (2007, 16; myös 63) toista muotoilua: ”E2Def2 ilmoittaa, että kun käsitetään se, mikä kuuluu olion olemukseen, käsitetään itse olio”. Tosiasia on kuitenkin täsmälleen päinvastainen: olio käsitetään vain kun käsitetään sen syy (ET, 44 / E1Ax4), ei sen olemuksen seurauksia. Kuten Steinberg (1998, 160) esittää, olion seurauksista eli ominaisuuksista ei ikinä voida johtaa olion olemusta. Adekvaatisti voidaan päätellä vain päinvastoin eli *ymmärryksen järjestyksessä*, kuten Spinoza sanoo (ks. alla), eli dedusoimalla olion olemuksesta sen ominaisuudet, esimerkiksi substanssista sen ominaisuudet, eikä moduksista eli substanssin ominaisuuksista substanssia.

*Ymmärryksen järjestyttä* vastaan tietämättömät ovat Spinozan mukaan harrastaneet filosofiaa väärässä järjestyksessä:

Jumalallista luontoa olisi näet pitänyt tarkastella ennen kaikkea muuta, koska se on ensisijainen sekä tiedostukseen nähden että luonnoltaan, mutta sen sijaan onkin luultu sen olevan tiedostuksen järjestyksessä viimeinen ja niiden olioiden, joita sanotaan aistihavainnon kohteiksi, käyvän kaiken muun edellä. Seurauksena on ollut, ettei luonnonolioita pohdittaessa ole lainkaan otettu huomioon jumalallista luontoa. (ET, 94 / E2P10.)

Vielä selvemmin oikea järjestys – ominaisuudet johdetaan olion olemuksesta, olion olemusta ei voida johtaa sen ominaisuuksista – tulee esiin seuraavasta:

Ymmärrys johtaa (*concludit*) kunkin olion määritelmästä [eli olemuksesta M.P.] lukuisia sen ominaisuuksia (*proprietas*), jotka itse asiassa välttämättä seuraavat (*sequuntur*) tästä oliosta (toisin sanoen sen omasta olemuksesta). (ET, 59 / E1P16.)

Kolme kertaa mainitun asian esitettyään Deveaux (2007, 65) myöntää, ettei Spinoza näytä E2Def2:ssa puhuvan olemuksesta. Tästä hän siirtyy tarkastelemaan verbien ”kuulua”, ”muodostaa” ja ”ilmaista” suhdetta. Deveaux (2007, 64-77) ei kuitenkaan paneudu siihen, mitä *Spinoza* sanoo, hän ainoastaan toistaa Bennettin, Curleyn, Donaganin ja Parchmentin näkemyksiä. Deveaux’n mukaan nuo verbit lopulta saattavat ilmaista kaikki samaa asiaa, ja kohta E2Def2 voi joko määritellä olemuksen tai sen mikä olemukseen kuuluu. Nähdäkseni Deveaux’n näkemys ei pidä paikkaansa. Olemus määritellään kertomalla syy, pelkän *seurauksen* mainitseminen ei tee ”määritelmästä” *olemuksen määritelmää*.

Vastaavan virheen tekee nähdäkseni Kashap (1972b, 332), joka luulee samoin, että E2Def2 puhuu olemuksesta. Kashapin mukaan E2Def2 opettaa, että olio ei voi olla ilman olemustaan, eikä olion olemus voi olla ilman oliota. Saman esittävät myös esimerkiksi Hubbeling (1967, 21) ja Lloyd (1996, 122). Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa. Olion olemus on ikuinen, olio ei ole. Kuten siis esimerkiksi Deleuze (1992, 192) esittää, olion olemus voi olla ilman että olio on. (Ks. ET, 62 / E1P17; ET, 90-1 / E2P8.) Mainittujen joukkoon voidaan edelleen lukea Koistinen (1991, 13), jonka mukaan niin ikään E2Def2 on olemuksen määritelmä, ja tästä seuraten kahdella eri oliolla ei voi olla samaa olemusta. Olemus on Koistiselle (1991, 85-6) nyt siis olion *ominaisuus*, joka puolestaan siis edellä on osoitettu olion olemuksen seuraukseksi. Spinoza sanoo mielestäni Koistisen näkemystä vastaan, että

määritelmän, mikäli sitä halutaan kutsua täydelliseksi, on selitettävä olion sisin olemus (*intimam essentiam*), ja pidettävä huolta, ettei se ilmaise tämän sijaan (*usurpamus*) vain jotakin olion ominaisuutta (*propria*). (YMM, 35.)<sup>43</sup>

Spinoza ilmaisee siis, että olemus ei löydy olion ominaisuuksia luettelemalla (McKeon 1987/1928, 22), ja kuitenkin E2Def2 puolestaan ei puhu muusta kuin ominaisuuksista, eli siitä mikä seuraa olion olemuksesta ja mikä kuuluu olion olemukseen – kuten kolmion ominaisuus on se, että sen kulmien summa on se ja se (ja tämä seikka kuuluu kolmion olemukseen ja seuraa kolmion olemuksesta). Ei myöskään ole mitään perusteita katsoa Kashapin (1987, 6) olevan oikeassa esittäessään, että ensin olion olemus on selitettävä sen syyn kautta, kuten Spinoza vaatii, mutta että

<sup>43</sup> Tämän kohdan ongelmallisuuteen viittasin edellä. Spinoza ei ole johdonmukainen, kuten Melamed huomautti. Näkemykseni mukaan tuossa pitäisi lukea *proprian* sijaan *proprietat*. Ks. luku 3.3

sitten kun olio on jo olemassa, sen olemus koostuu siitä, mitä siitä seuraa. Tällaiselle kaksijaolle ei nähdäkseni löydy perusteluita. On yksinkertaisesti niin, että olion olemus ei ole se, mistä se koostuu (*constituit*), eli se, mitä siitä seuraa.

Listaa voidaan jatkaa vielä Garrettillä (2002, 137; 141; 143), jonka mukaan E2Def2 sanoo, että ”x on olemassa, jos ja vain jos x:n olemus on realisoitu”, ja ”niin pitkään kuin olion olemus säilyy, olio jatkaa olemassaoloaan”. Tähän liittyy perusteeton johtopäätös, jonka Garrett jakaa esimerkiksi Bidneyn (1940, 135; 137) kanssa: Spinoza sanoo, että olion määritelmä asettaa sen olemuksen (ET, 144 / E3P4). Spinoza *ei* tässä sano, toisin kuin Garrett ja Bidney päättelyssään esittävät, että olion olemus asettaa sen olemassaolon. Jos asettaisi, olisi olio, mikä tahansa yksittäinen ja äärellinen olio, substanssi eli Jumala. Vain Jumalan tapauksessa olemassaolo on olemuksen myötä asetettu (ET, 47 / E1P7).

Viljasen (2007b, 105) mukaan E2Def2:n voidaan tulkita sanovan, että ”mikä tahansa olio on välttämättä asetettu sen luontaisella (*intrinsic*) voimalla ja välttämättä kumottu, kun tuo voima poistetaan”. Viljanen siis tulkitsee asian voiman ja *conatuksen* eli itsesäilytyspyrkimyksen kautta. Jos oliolla on olemisessa säilymisen voimaa, se on olemassa. Tämä tulkinta on tautologisuudessaan hyvä, mutta nähdäkseni se ei kuitenkaan tähän kohtaan sovi, sillä E2Def2 ei ole olemuksen määritelmä, vaan puhuu olemuksen seurauksista. Voima (substanssi) ei voi olla olion seuraus. Sen sijaan, vaikkei Viljanen asiaa hyväksyisikään, olisi hänen tulkintansa osuva, jos voima eli Jumala – Viljanenkin (2005, 35) toteaa Jumalan ja voiman identiteetin – ymmärrettäisiin tässä olioksi, ja (alkuperäinen) ”olio” voiman olemukseen kuuluvaksi, eli voiman seuraukseksi ja ominaisuudeksi. (Tässä on tietysti ehtona se, että Jumala ei voi olla ilman moduksiaan.) Joka tapauksessa Viljanen (2007b, 117) väittää – ainakin englanninkielisen sanavalintansa kautta –, että voima ”kuuluu (eng. *pertains*) olemuksellisesti spinozalaisille olioille”. Jos Viljanen ymmärtää sanalla *pertain* samaa kuin, mitä Spinozan sana *pertinere* tarkoittaa, tuo hänen sanomansa ei pidä paikkaansa, sillä *kuulua* (lat. *pertinere*) on sama asia kuin *seurata*, ja voima ei ole äärellisten olioiden seuraus, vaan päinvastoin.

Toiseksi olen tässä luvussa esittänyt, että osat, joista kokonaisuus koostuu (*componitur*), eivät ole milloinkaan ensisijaisia verrattuna kokonaisuuteen. Tämä pätee niin koko luonnon kuin ihmisyksilönkin kohdalla. On tunnettua, ettei substanssi ole osiensa aggregaatti. Mutta kuten Sprigge (1984, 169) esittää, myöskään yksilön tajunta ja ruumis eivät ole aggregaatteja. Tajunta ja ruumis ovat osiensa liikkeiden ja lepojen suhde ja tämän idea.

Esitin, ja painotan vielä, ettei olion olemus ole (sama kuin) sen osat, vaan noiden osien yhdistyminen (*unione*) tai ”yhdistys”. Tämä tarkoittaa sitä, ettei oliota (esimerkiksi organismia, oli se sitten ihmisyksilö tai luonto eli Jumala) voitaisi Spinozan filosofiassa rakentaa paloista kokoamalla edes siinä tapauksessa, että osat olisivatkin ensisijaisia kokonaisuuteen nähden – mitä ne eivät kuitenkaan suinkaan ole.

Lopuksi on syytä tunnustaa, ettei tulkintani ratkaise eräitä käsitteellisiä sekavuuksia. Yksi seikka liittyy siihen erikoisuuteen, että Spinozan Jumalaa on joissakin kohdin vaikea olla ymmärtämättä äärelliseksi Jumalaksi, mikä tuntuisi olevan käsitteellinen ristiriita. Seuraavat kaksi ajatusta toistuvat kutakuinkin samassa muodossa *Etiikan* toisessa osassa useaan kertaan. Niiden välillä näyttäisi olevan ristiriita; ensimmäisessä Jumalan (äärellisenä?) sanotaan muodostavan ihmistajunnan olemuksen, jälkimmäisessä tämä mahdollisuus näytetään kieltävän:

Ruumiin vaikutusten ideat ovat ihmistajunnassa [...], toisin sanoen [...] Jumalassa sikäli kuin Jumala muodostaa (*constituit*) ihmistajunnan olemuksen. (ET, 109 / E2P22.)

Se, mikä on kaikille yhteistä (*commune*) [...] ja mikä on yhtä lailla osissa kuin kokonaisuudessaakin, ei muodosta (*constituit*) minkään yksittäisen olion olemusta. (ET, 117 / E2P37.)

Tässä jälkimmäisessä Spinoza viittaa taaksepäin niin, että tulee selväksi, että yksi tuollainen kaikille olioille yhteinen tekijä on attribuutti eli periaatteessa substanssi eli Jumala. Jälkimmäinen siis sanoo, ettei Jumala muodosta yksittäisen olion olemusta. Edellinen sanoo, että Jumala muodostaa ihmistajunnan olemuksen – jossakin mielessä eli jollakin erityisellä tavalla. Nähdäkseni tämä näennäinen ristiriita voidaan purkaa niin, että ensiksikin suljetaan pois mahdollisuus, että tuo ihmistajunta olisi ihmislajin tajunta: kyse on yksittäisestä tajunnasta. Seuraavaksi voidaan huomioda, että tuo jälkimmäinen lainaus on yksiselitteinen, se ei jätä mitään tulkinnanvaraa. Jotta ensimmäisen lainauksen ajatus, jonka mukaan Jumala jossakin ”tietyssä mielessä” muodostaa ihmistajunnan olemuksen, olisi yhteen sovitettavissa jälkimmäisen kanssa, on mitä ilmeisimmin pakko tulkita, että Jumala muodostaa ihmistajunnan olemuksen *sikäli kuin* Jumala ei ole Jumala eli sikäli kuin Jumala on *modus*. Tämä saa vahvistusta niistä kohdista, joissa Spinoza esittää, että tajunnan olemusta muodostavat ideat (eli *modukset*), ja että ihmisen olemusta muodostavat tietyt attribuuttien muunnelmät (eli *modukset*) (esim. ET, 93-5 / E2P10-1).

Vaikka Spinoza siis esittää, että ”...sikäli kuin Jumala muodostaa (*constituit*) ihmistajunnan olemuksen...” (ET, 109 / E2P22), on esimerkiksi Lermondin (1988, 10) nähdäkseni katsottava olevan oikeassa väittäessään, että ”Jumalan olemus [...] ei [...] muodosta (eng. *constitute*) yksilöolioiden olemusta”. Sen sijaan tässä vaikeassa paikassa esimerkiksi Wetlesen (1979, 30)

näyttää olevan väärässä sanoessaan: ”Olion olemuksen muodostaa (*is constituted by*) sen syy”. Korostan kuitenkin, että syy on aina Jumala, vaikka äärellisten modusten kohdalla Jumala ei olekaan syy *Jumalana* (vaan jo modifioituneena Jumalana, eli niin sanottuna edeltävänä äärellisenä moduksena). Samoin korostan, ettei tässä Wetleseniä tai ketään muutakaan voi ryhtyä varsinaisesti kritisoimaan sikäli, että Spinozan esitys ei tunnu selittävän, kuinka äärellinen voi seurata äärettömästä, vaikka sen pitäisi seurata siitä, jotta jokin äärellinen modus koskaan ylipäättään ilmestyisi ja muodostuisi toisen äärellisen moduksen syyksi, kuten esimerkiksi Joachim (1901, 100) huomauttaa. Samoin tuo ”*sikäli kuin*” -ilmaus niissä kohdissa, joissa Jumala muodostaa tajunnan olemuksen (vai muodostaako?), on mahdottoman ongelmallinen, kuten nyt esimerkiksi Caird (1899, 166; 299-301) huomauttaa. Jo Herbart (1776-1841) aikanaan naureskeli, että lisäämällä väitelauseeseen sanan *quatenus* (”sikäli kuin”) ”mikä tahansa tuli Spinozalle mahdolliseksi” (Erdmannin 1897/1866, 90 mukaan). Voisi kai sanoa, että kaksiarvologiikka ei Spinozan filosofiassa päde: substanssi eli Jumala on totta, muu ei ole totta tai epätotta vaan totta-quatenus ja epätotta-quatenus. Tällä logiikallaan Spinoza voi siis sanoa äärettömän olevan äärellinen, *Deus quatenus finitus est*, ja välttämättä toisessa (*in alio*) olevan olevan itsessään, *quatenus in se est*. ”Quatenus” mahdollistaa tässä sen, että Jumala on ihminen, ja ihminen on Jumala (Martineau 1883, 274). (Ks. ET, 95 / E2P11 ja esim. ET, 295-6 / E5P35-6.)

Jumalan ja ihmisolemuksen suhde on yhtä paradoksaalinen: Spinozan mukaan vaikutus eroaa syystä juuri siinä, minkä se syyltään saa (ET, 62 / E1P17). Koska ihminen saa olemuksensa Jumalalta, ei ihmisen ja Jumalan olemuksissa voi olla mitään yhteistä. Tässä on tietysti mielenkiintoista se, että syyllä ja vaikutuksella on Spinozan mukaan kuitenkin välttämättä oltava jotakin yhteistä (ET, 45 / E1P3; LYH, 103; KIR, 283 / Ep. 4). Tätä ongelmaa ei ole tässä syytä pohtia sen enempää. Jumalalla ja ihmisellä ei ole mitään yhteistä – ei ennen kuin Jumala ymmärretään jonakin muuna kuin Jumalana, ja lopulta Jumala nähdäkseen on ymmärrettävä tässä kohtaa ihmisenä.<sup>44</sup>

Spinoza ei seuraavien kohtien perusteella näytä tekevän eroa *ihmisen* ja *ihmisen olemuksen* välillä:

Ihmisen olemus koostuu (*constitui*) tietyistä Jumalan attribuuttien muunnelmista (*modificationibus*). (ET, 93 / E2P10.)

Ihminen koostuu (*constare*) tajunnasta ja ruumiista. (ET, 96 / E2P13.)

<sup>44</sup> Tässä on siis kyse aiemmin viitatusu suuresta ongelmasta. Äärettömän (Jumalan) on oltava äärellinen, jotta se voisi olla äärellisen syy. Äärellinen kun voi seurata vain äärellisestä – vaikka kaikki kuitenkin seuraa Jumalasta (äärettömästä).

Myös nämä viimeksi mainitut ovat attribuuttien muunnelmia. Ihminen siis koostuu siitä, mistä ihmisen olemus koostuu. Spinoza ei näytä tekevän eroa myöskään *tajunnan*, *tajunnan olemuksen* ja *tajunnan aktuaalisen olemisen* välillä:

Ensimmäinen ihmistajunnan (*mentis humanæ*) aktuaalista olemista (*esse*) muodostava (*constituit*) seikka ei ole muuta kuin jonkin aktuaalisesti olemassa olevan yksittäisen olion idea (ET, 94 / E2P11).

Ihmistajuntaa muodostavan (*constituentis*) idean kohteena on ruumis. (ET, 96 / E2P13.)

Ensimmäinen (*primum*) tajunnan olemusta muodostava (*constituit*) seikka ei ole mitään muuta kuin aktuaalisesti olemassa olevan ruumiin idea. (ET, 144 / E3P3.)

Tajunnan olemus koostuu (*consistit*) yksin siitä, että se on aktuaalisesti olemassa olevan ruumiin idea. (KIR, 398 / Ep. 64.)

Näiden kohtien perusteella näyttäisi siis siltä, kuten Bennett (1984, 61) katsoo, että 'olion x olemus' on 'x'.

Tässä on mielenkiintoista katsoa, mitä sanoo Aristoteles, jonka mukaan nimenomaan "on tutkittava sitä, ovatko olemus ja kukin sellainen, jolla on olemus, samoja vai eri asioita". Aristoteleen (2012a, 118-20) lopputulema on, että aksidentaaliset oliot eivät ole sama asia kuin niiden olemus. Jos esimerkiksi valkoinen ihminen ja valkoisen ihmisen olemus "olisivat sama asia, ihmisen olemus ja valkoisen ihmisen olemus olisivat samoja asioita, sillä ihmisen ja valkoisen ihmisen sanotaan olevan sama, joten myös valkoisen ihmisen olemus ja ihmisen olemus olisivat samoja". Kun aksidenssien sijaan tarkastellaan ikuisia ja muuttumattomia seikkoja, on Aristoteleen näkemys se, että olio ja sen olemus ovat sama: "Hyvän on välttämättä oltava yhtä hyvän olemuksen kanssa, ja tämä koskee kaikkia, joiden ei sanota olevan sitä, mitä ne ovat, suhteessa toiseen, vaan itsessään ja primaarisesti". Ongelmaksi Aristoteleen päättelystä jää se, kuinka soveltaa sitä Spinozan kohdalla: onko jokin modus nyt aksidenssi, koska substanssi se ei voi olla. Spinoza käytti vielä varhaisissa kirjoituksissaan termiä "aksidenssi" (esim. MET, 111 / CM, 1.1.11) ja ainakin joissakin kohdin täsmälleen sillä paikalla, jolle myöhemmin asettaa "moduksen" (vrt. KIR, 283 / Ep. 4 ja ET, 45 / E1P4; ET, 55 / E1P15). Joachim (1901, 15) kuitenkin tulkitsee, että Spinoza luopui siitä harhaanjohtavana. Tämä ei ole kovin kattava selitys. On edelleen syytä kysyä, mikä ero on moduksella ja aksidenssilla, jos niillä mitään eroa voidaan nähdä olevan, kun Spinoza ei kerran jälkimmäistä enää käytä sen edellisellä korvattuaan. Collins (1959, 215) näkee kysymyksen olevan siitä, että Jumalalla ei voisi Spinozan mukaan olla aksidensseja: aksidenssi on jotakin epätäydellistä ilmaisevaa, eikä Jumalalla voi olla sellaisia ilmaisuja. Jotakin perää Collinsin näkemyksessä varmastikin on, mutta vaikea on silti nähdä, että modus-termi tätä asiaa korjaisi.



Esitin tässä luvussa analyysin Spinozan tavasta käyttää eräitä verbejä, joilla on keskeinen merkitys kohdan E2Def2 ymmärtämiseksi. Tutkimustulosteni perusteella esitin, että E2Def2 on luettu monen tutkijan toimesta toisin kuin kuuluu. Lopuksi nostin esille Spinozan esityksen kohtia, joiden ongelmat liittyvät aiemmin luvussa 2 esiteltyihin Spinozan filosofisen järjestelmään muutamiin perustaviin ongelmiin.

## 4. Mitä Spinoza itse asiassa haluaa kohdassa E2Def2 sanoa

Oman näkemykseni mukaan Spinoza ei ole esittänyt kohtaa E2Def2 sanoakseen, että on olemassa sellainen tosiasia kuin yksilöolemus. Mielestäni Spinozan tavoite on aivan toinen. Tämä kyseinen kohtaa viittaa uskoakseni vain siihen, mitä hän muualla painottaa suuremmin: äärellinen olio ei ole substanssi.

### 4.1 Attribuuttien (substanssin), äärettömien modusten ja äärellisten modusten looginen järjestys

Spinoza viittaa ”määritelmään”<sup>45</sup> E2Def2 myöhemmin kahteen otteeseen. Toinen kerta ei varsinaisesti avaa mitään uutta polkua; oman tutkimukseni kontekstissa se lähinnä vain toimii vakuuttajana, että Spinoza todella tarkoittaa sitä, mitä tuo päämääritelmä esittää. Linaan joka tapauksessa, ettei jää epäselvyyttä:

Se, mikä on kaikille yhteistä [...] <sup>46</sup> ja mikä on yhtä lailla osissa kuin kokonaisuudessakin, ei muodosta (*constituit*) minkään yksittäisen olion olemusta. [...] Joka tämän kiistää, olettakoon – jos pystyy – sen muodostavan jonkin yksittäisen olion, vaikkapa B:n olemuksen. Siis [...] sitä ei voi olla eikä käsittää ilman B:tä, mutta tämä taas on ristiriidassa oletuksen kanssa. Siispä se ei kuulu (*pertinet*) B:n olemukseen eikä muodosta muunkaan yksittäisen olion olemusta. (ET, 117 / E2P37.)

<sup>45</sup> Muistutan vielä, että termi ’määritelmä’ on siis Spinozan käyttämä otsikko niille toteaville lauseille, joita hän esittää *Etiikan* kunkin osan alussa. Yleisesti tunnustettu tosiasia kuitenkin on, kuten mainittua, että ainakaan tässä ”määritelmässä” hän ei mitään määritelmää anna: hän ei sano, mikä olemus *on*; hän sanoo vain sen, mitä (kenties muun muassa) olemukseen *kuuluu* tai ei kuulu.

<sup>46</sup> Spinoza viittaa, jo mainitsemani viittauksen lisäksi, tässä taaksepäin kohtaan, jossa sanotaan: ”Kaikki kappaleet ovat eräissä suhteissa yhteneviä (*conveniunt*). [...] Kaikki kappaleet näet ovat yhteneviä siinä, että niihin liittyy yhden ja saman attribuutin käsite [...]. Kaikille on edelleen yhteistä, että ne voivat liikkua milloin hitaammin, milloin nopeammin, ja yleensäkin (*absolute*) joko olla liikkeessä tai levossa.” (ET, 98 / E2Le2.)

Tässä on toisin sanoen vahvistus sille, etteivät esimerkiksi 'ulottuvaisuus', 'ajattelu', 'olemassaolo', 'liike', tai aristoteeliset 'järjellisyys ja eläimellisyys', tai platoniset 'kaksijalkaisuus ja höyhenettämyys' kuulu yksittäisen ihmisyyksilön olemukseen eivätkä konstituoi sitä.

Se kohta (*Etiikan* toisen osan propositio 10 huomautuksineen kaikkineen), jonka varsinaisesti haluan nostaa esiin, sanoo (osiin pilkottuna) muun muassa seuraavaa:

Ihmisen olemukseen ei kuulu substanssin olemista eli substanssi ei ole ihmisen muodon rakenneosaa. [...] Substanssin olemiseen näet liittyy välttämättä olemassaolo [...] Jos siis substanssin oleminen kuuluisi ihmisen olemukseen, niin olettamalla substanssi jouduttaisiin välttämättä olettamaan ihminenkin [...], ja siispä ihminen olisi välttämättä olemassa, mikä [...] on absurdia.

Kun [...] voi olla olemassa useampia ihmisiä, ei se, mistä ihmisen muoto koostuu (*id quod hominis formam constituit*), voi olla substanssin olemista (*esse substantiæ*).

Ihmisen olemus koostuu (*constitui*) tietyistä Jumalan attribuuttien muunnelmista (*modificationibus*). [...] Ihmisen olemus on [...] jotakin, mikä on Jumalassa ja mitä ei voi olla eikä käsittää ilman Jumalaa, eli se on [...] tila tai modus (*affectio sive modus*), joka ilmaisee Jumalan luonnon tietyllä ja määrättyllä tavalla (*modo*).

Jumala on kaikkien olioiden sekä olemuksen että olemassaolon ainoa syy. [...] Jumala ei ole vain [...] olioiden syy *secundum fieri* eli niiden synnyn kannalta, vaan myös niiden syy *secundum esse* eli olemisen kannalta. [...] Yksittäisiä olioita [ei] voi olla eikä käsittää ilman Jumalaa, ja silti ei Jumala liity niiden olemukseen. (ET, 93-4 / E2P10.)<sup>47</sup>

Näiden puhtaan ”formaalisten” seikkojen lisäksi Spinoza näyttää nyt esittävän myös niin sanotun selvän huolenaiheen. Vaikka asiat ”oikeasti” siis ovat, kuten Spinoza ne on meille esittänyt,

silti useimmat sanovat, että se, mitä ilman jokin olio ei voi olla eikä tulla käsitetyksi, kuuluu sen olemukseen. Siksi uskotaan, että joko Jumalan luonto kuuluu luotujen olioiden olemukseen tai että luodut oliot voivat olla tai tulla käsitetyiksi ilman Jumalaa. (ET, 93-4 / E2P10.)

Mikä on Spinozan huoli? Miksi hän toisin sanoen viittaa tässä siihen, minkä esitti kohdassa E2Def2?

Edellä tekemäni verbianalyysin valossa se, ettei substanssi Spinozan mielestä *kuulu* (*pertinet*) modusten olemukseen, johtuu siitä, että substanssin kuuluminen modusten olemukseen tarkoittaisi samaa kuin että substanssi olisi omien modustensa predikaatti, mikä tietysti olisi mieletöntä. Kuten Della Rocca (2008, 42) muotoilee, substanssilla on ominaisuuksia (*properties*), mutta se itse ei ole minkään ominaisuus. Eikö Spinoza tarkoita tältä, kun hän sanoo filosofien virheellisen käsityksen – että ”Jumalan luonto kuuluu luotujen olioiden olemukseen” (ET, 93-4 / E2P10) – johtuvan siitä

<sup>47</sup> Tähän perään Spinoza vielä kerran toistaa tuon alkuperäisen määritelmän sen suoraan lainaten ja kenties myös siihen viitaten – näin esimerkiksi Elwesin englanninnoksen mukaan. Tämä viittaus löytyy siis ainakin Elwesin käyttämästä Bruderin (vuonna 1843) toimittamasta latinankielisestä Spinozan ”Operasta” (”Kootut teokset”). Tätä viittausta ei kuitenkaan ole Gebhardtin (vuonna 1925) toimittamassa ”Operassa” eikä tätä seuraavassa Oittisen suomennoksessa.

”ettei filosofiaa harjoiteta asianmukaisessa järjestyksessä”, ja että siis Jumalallista luontoa pitäisi ”tarkastella ennen kaikkea muuta, koska se on ensisijainen”?

Tuossa lopuksi mainitun seikan sijaan Jumalan luonnon on Spinozan mukaan virheellisesti luultu ”olevan tiedostuksen järjestyksessä viimeinen ja niiden olioiden, joita sanotaan aistihavainnon kohteiksi, käyvän kaiken muun edellä” (ET, 94 / E2P10). Substanssi, attribuutti ja ääretön modus eivät siis *kuulu* äärellisen moduksen luontoon. Näin on siksi, että äärellinen modus *kuuluu* niiden luontoon (ainakin äärettömän moduksen luontoon, ja tämä taas kuuluu substanssin ja attribuutin luontoon). Ne ovat ensisijaiset (Newlands 2012, 29), kuten Spinoza seuraavassa esittää. Ensimmäinen lainaus esittää asian ulottuvaisuuden attribuutin kannalta, jälkimmäinen vastaavan asian ajattelun attribuutin suhteen:

Siitä, että substanssin luonto on ääretön, seuraa [...], että jokainen osa [eli kappale M.P.] kuuluu (*pertinere*) ruumiillisen substanssin luontoon (*ad naturam substantiae corporeae*), eikä voi olla tai tulla käsitetyksi ilman tätä. (KIR, 292 / Ep. 32.)

Jumalalla [...] on [...] attribuutti, jonka käsitteeseen sisältyvät (*involvunt*) kaikki yksittäiset ajatukset ja jonka kautta ne myös käsitetään. (ET, 86 / E2P1.)

Kun Spinoza sanoo, ettei Jumalan oleminen kuulu yksilön olemukseen, sanoo hän toisin ilmaistuna, ettei yksilön olemukseen kuulu ikuista eli välttämätöntä olemassaoloa.<sup>48</sup> Sillä jos kuuluisi, täytyisi yksilön olla substanssi, koska olio, jonka olemukseen kuuluu olemassaolo, on substanssi. Kuten Delahunty (1985, 109) ilmaisee: ”Ensisijaisesti (*in the first place*) Spinoza haluaa kieltää (*is out to refute*) sen aristoteelis-skolastisen ajatuksen, että yksilöt, nimettävät oliot, ja ensi sijassa siis *ihmiset*, olisivat substansseja”. Tämä on mielestäni juuri se seikka, mitä Spinoza painottaa sanoessaan, ettei substanssi tai mikään yhteinen kuulu yksittäisen olion olemukseen (ET, 93-4 / E2P10; ET, 117 / E2P37). Sikäli on sitten täysin *toissijaista*, mitä positiivista yksilön olemukseen kuuluu. Oleellista on tässä suhteessa vain se, että siihen ei kuulu sitä, mikä tekisi yksilöstä substanssin. Kuten jo Spinozan ystävän Meyerin kirjoittamassa Spinozan *Descartes* -kirjoituksen (DES, 8 / Meyer 1963/1663) esipuheessa mainitaan, Spinoza ei katso Jumalan muodostavan ihmistajunnan tai ruumiin olemusta, koska tämä tarkoittaisi sitä, että ihminen olisi substanssi.

Spinoza kirjoittaa: ”Järjen perustana ovat käsitteet, jotka selittävät sen, mikä on kaikille yhteistä, mutta eivät minkään yksittäisen olion olemusta” (ET, 125 / E2P44). Eikö tämä sano, että yksittäisillä olioilla on olemus, jonka täytyy olla yksilöolemus, koska muutoin käsite sen kyllä selittäisi? Ei – tämä ei välttämättä sano niin. Koska tuo käsite ei selitä puheena olevaa olemusta, sanottu voi merkitä esimerkiksi sitä, että kyseistä olemusta ei voi selittää lainkaan, mikä voi

---

<sup>48</sup> Spinoza esittää tämän ilmaisen *välttämättömyys eli ikuisuus* ainakin kohdassa E1P10 (ET, 50).

hyvinkin johtua puolestaan siitä, että kyseinen olemus ei ole todellinen.<sup>49</sup> Tämän kohdan voi siis tulkita myös niin, että se sanoo, ettei ihmisyksilöllä lainkaan ole mitään omaa olemusta, eli ihmisyksilöllä on vain Jumalan (eli koko luonnon kaiken kattava) olemus. Näin tulkittuna käsite selittää missään tapauksessa vain ja ainoastaan Jumalan olemuksen, koska mitään muuta olemusta ei olisi olemassa. Sanottua voidaan kuvata niin, että *minä olen substanssin modus, joten substanssi on olemukseni*. Spinoza ei siis tuossa kohdassa tämän tulkinnan mukaan sano, etteikö käsite selittäisi *kaikkien yksilöiden* olemusta ”yhtä aikaa”, eli substanssia. Tämä ei pitäisi paikkaansa. Esittämäni mahdollisen tulkinnan mukaan Spinoza sanoo tuossa vain, että käsite ei selitä yksittäisen olion ainutlaatuista olemusta. Tätä se ei esittämäni tulkinnan mukaan selitä siitä syystä, että yksittäisen äärellisen olion olemus yksittäisen äärellisen olion olemuksena, siis yksilöolemuksena, on ainoastaan negatiivinen – jokin, joka ilmaisee pelkästään negatiivisuutta suhteessa substanssiin, joka on kaikkien äärellisten olioiden olemus sikäli kuin nämä ymmärretään ei-äärellisinä, ei-yksittäisinä olioina eli yhden ainoan äärettömän olion yhtenä äärettömänä moduksena. Havainnollistan tätä seuraavasti: viimeksi mainittu yksi ainoa ääretön modus on ulottuvaisuuden attribuutissa *liike ja lepo*. Yksittäinen äärellinen modus puolestaan on liikkeen ja levon jokin tietty ja määrätty suhde. Verrattuna äärettömään modukseen tämä on nyt selvästikin määrätty eli rajoittunut. Tällaisista liikkeen ja levon rajoituksista ei voida positiivisesti johtaa rajoittumatonta eli ääretöntä liikettä ja lepoa – rajoittumaton ei voi syntyä rajoituksia toisiin yhdistelemällä. Sen sijaan ääretön liike ja lepo voidaan johtaa vain poistamalla eli kumoamalla, negatoimalla, nämä rajoittuneisuudet ja määräytyneisyydet. Liike ja lepo on ääretön – sellaisena se siis tulee myös käsittää, ja tämä tapahtuu rajoittuneisuudet kumoamalla, ”raja-aidat” kaatamalla. Äärelliset ja rajoittuneet modukset eli yksittäiset äärelliset oliot on siis kumottava, jotta liike ja lepo, ja sen ensisijainen looginen seuraus eli koko universumi yhtenä äärettömänä yksilönä (ääretön välillinen modus), voidaan käsittää totuudenmukaisesti.

Se, että Jumala eli substanssi ei *kuulu (pertinet)* ihmisen olemukseen (ET, 84 / E2Def2; ET, 94 / E2P10), johtuu siis siitä välttämättömästä syystä ja esteestä, että *ihmiset kuuluvat* olemukseltaan *Jumalan olemukseen*. Spinozan mukaan substanssi on ”luonnostaan ensisijainen tiloihinsa nähden” (ET, 45 / E1P1). Spinoza kritisoi eräässä kohdassa ”ihmisiä” – keitä sitten tarkoittaneekaan – väärin ymmärtämisestä ja sanoo, että jos asiat ymmärrettäisiin oikein, niin ”muunnelmilla (*modificationes*) [...] ymmärrettäisiin sitä, mikä on toisessa (*in alio*) ja minkä käsite muodostetaan sen olion käsitteestä, johon ne kuuluvat (*in qua sunt*)” (ET, 48 / E1P8).

<sup>49</sup> Jotta jokin on todellinen, sen on saatava aikaan vaikutuksia. Spinozan sanoin sen on oltava adekvaatti syy. Itse näen, että yksittäinen äärellinen olio ei milloinkaan voi olla adekvaatti syy eli leibnizlaisesti ilmaisten ”riittävä peruste”.

Spinoza muistuttaa, että jos ”substanssin oleminen kuuluisi (*pertineret*) ihmisen olemukseen, niin olettamalla substanssi jouduttaisiin välttämättä olettamaan ihminenkin [...], ja siispä ihminen olisi välttämättä olemassa, mikä [...] on absurdia” (ET 93 / E2P10). Spinoza jatkaa: ”Kun [...] voi olla olemassa useampia ihmisiä, ei se, mistä ihmisen muoto koostuu (*id quod hominis formam constituit*), voi olla substanssin olemista (*esse substantiae*)” (ET, 93 / E2P10). Jos olisi, Spinoza lisää, olisi olemassa enemmän kuin yksi substanssi, mutta näin ei voi olla.

Tässä kannattaa verrata siihen, mitä Spinozan ikätoveri, kartesiolainen Régis (1632–1707) vastaavassa tilanteessa ajattelee. Régis katsoo ensinnäkin yllä sanottua vastaavaan tapaan, että yksittäiset ihmiset, tai ihmistajunnat, eivät voi olla kaikki erillisiä substansseja. Näin ollen yksittäisten tajuntojen on oltava vain *moduksia*. Tästä hän päätelee edelleen, että Pietarilla ja Paavalilla on siis *sama olemus*, mikä merkitsee: *sama substanssi*. Pietarin ja Paavalin eron täytyy siten olla moduksen ero eli modaalin ero. Tämä tarkoittaa Régis’lle sitä, että muuttumaton substanssi on jokaisen olion olemus. Moduksen ero puolestaan tarkoittaa hänelle sitä, että tuo ero johtuu yksin aistihavainnosta. (Lennon 1994, 29-30.) Mielestäni ”kartesiolainen” Régis on tässä täysin spinozalainen. Descartesin ihmissubstanssit ovat korvautuneet ihmismoduksilla, ja näillä kaikilla on yksi ja sama olemus, joka on sama asia kuin yksi ainoa substanssi. Itse tulkitSEN myös Spinozan esittävän täsmälleen samalla tavalla: substanssi on kaiken olemus.

Jumala ei ole oman moduksensa predikaatti. Kuten Parkinson (1974, 27) formuloi: jos *modus* sijaitsee X:ssä, tarkoittaa se sitä, että se predikoidaan X:lle. Kun *modus* Spinozan mukaan sijaitsee substanssissa, se siis näin ollen predikoidaan substanssille. Tässä on mielestäni kaikki, mitä Spinoza kohdassa E2Def2 haluaa varsinaisesti sanoa. Väitän, päinvastoin kuin individualistit, ettei Spinoza tässä muuta ajan yleistä käsitystä ihmisistä siihen suuntaan, etteikö jokainen yksilö olisi samaa tekoa, samaa liikettä ja ymmärrystä kuin kaikki muutkin ihmiset ja eläimet ja kasvit ja kivet. Sen sijaan hän haluaa vasten ajan käsitystä sanoa, ettei ihminen ole olemuksellisesti lainkaan itsenäinen, ihmiset eivät ole substansseja, toisin kuin tässä kohtaa nimeämätön kritiikin kohde Descartes ajatteli.<sup>50</sup> Sen sijaan on olemassa yksi ainoa itsenäinen olio, ja ihmiset ovat pelkästään tuon olion ominaisuuksia, ”osia”, moduksia.

---

<sup>50</sup> Descartesin ja eräiden ajan teologiEN mukaan ihmiset olivat siis (luotuja) substansseja. Spinozalle ei riitä, että ihmiset ovat riippuvaisia Jumalasta (minkä Descartes toki tunnusti), vaan samalla ihmiset ovat riippuvaisia äärettömästä määrästä muita moduksia (mikä tulkintani mukaan voidaan ymmärtää *äärettömäksi modukseksi*). Jos yksikin äärellinen *modus* puuttuisi ketjusta tai verkosta, ei koko verkko olisi, ja jos yksi oli muu kuin on, olisivat kaikki muuta kuin ovat.

## 4.2 Esimerkkejä esitettyyn liittyvistä kategoriavirheistä

Muutamit tutkijat (esim. Curley 1969, 18-9; 37-8) ovat kritisoineet tapaa sanoa moduksia substanssin ominaisuuksiksi. Itse en näe tässä tavassa, jota esimerkiksi Waller (2009, 2.0) toteuttaa, mitään ongelmaa. Kuten Melamed (2009, 68-9; ks. myös 43-7; 65-77) huomauttaa, asia on jokseenkin kirkkaasti luettavissa *Etiikan* ensimmäisen osan propositiosta 16, jossa Spinoza ensin esittää, että kaikki oliot seuraavat Jumalan olemuksesta. Tämän proposition todistuksessa Spinoza sanoo, että ”ymmärrys johtaa kunkin olion määritelmästä lukuisia sen ominaisuuksia” (ET, 59 / E1P16). Ei ole syytä katsoa, etteikö tämä jälkimmäinen puhe oliosta viittaisi myös substanssiin eli Jumalaan.

Modukset substanssin *ominaisuuksina* eivät siis muodosta mielestäni mitään ongelmaa. Ongelma muodostuu sen sijaan päinvastaisessa tapauksessa, jossa modusta pidetään subjektina ja attribuuttia (eli substanssia) sen ominaisuutena.

Haserot (1950, 469) ilmaisee attribuuttien olevan modusten ominaisuuksia, ”*common properties of their respective modes*”. Mielestäni hän sanoo siis tuossa eksplisiittisesti, että attribuutit ovat omien modustensa ominaisuuksia. Katson tämän olevan kategoriavirhe. Sanottakoon, että saman virheen tekevät myös esimerkiksi Höffding (1955, 313), Steinberg (1984)<sup>51</sup>, Lermond (1988, 53), Deleuze<sup>52</sup> ja Matheron.

Matheron viittaa Spinozan sanoihin: ”Mitä enemmän reaalisuutta eli olemista jollakin oliolla on, sitä useampia attribuutteja se saa” (ET, 49 / E1P9). Matheronin (1991, 26) mukaan puhe on ennen kaikkea substansseista, mutta ”sana ’olio’ pätee myös olioihin yleisesti, siis myös moduksiin” (Matheron 1991, 27). Nähdäkseni tämä jälkimmäinen huomautus, jonka myös Viljanen (2007a, 23) näyttää hyväksyvän, johtaa mielettömyyteen. Jos attribuutit ymmärretään tällä tavalla modusten predikaateiksi, on selvä että joka ikisellä yksittäisellä moduksella on täsmälleen sama määrä, eli ääretön määrä, attribuutteja.<sup>53</sup> Tämä tulkinta tekisi Spinozan sanoista ”mitä enemmän attribuutteja,

<sup>51</sup> Steinberg (1984, 316) toisaalta myös mainitsee kritisoimani seikan – sen, etteivät modukset ole subjekteja, jotka pitävät hallussaan tai ”omistavat” (*possess*) attribuutteja, joille siis predikoidaan attribuutteja. Tämän huomionsa hän kuitenkin ohittaa nopeasti, ja hänen esityksensä kokonaisuutena puhuu moduksista attribuuttien, ja myös olemusten, kantajina (ks. esim. Steinberg 1984, 309-10; 313; 315; 317; 319).

<sup>52</sup> Deleuzen kohdalla joudun viittaamaan vain englanninnokseen, jonka mukaan Deleuzen (1992, 49) sanat ovat: ”The attributes [...] do not change their nature [...] when predicated of infinite being and finite beings, substance and modes, God and creatures”. Tämän perusteella Deleuze siis esittää, että attribuuteista voidaan puhua myös modusten predikaatteina, mikäli hänen alkuperäinen terminsä nyt todella on tuo ”predikoida”.

<sup>53</sup> Jos kohta luetaan kirjaimellisesti, niin millään moduksella ei ole lainkaan reaalisuutta, koska moduksilla ei ole attribuutteja. Myös tällainen suora tulkinta, tekee Spinozan sanoista käytännössä mielettömiä. Tässä tapauksessa Spinoza saattaisi nyt puhua ainoastaan substanssista (modusten tapauksen kokonaan sivuuttaen) ja painottaa syytä,

sitä enemmän reaalisuutta” täysin merkityksettömiä. On kuitenkin niin, kuten verbianalyysilläni toivon osoittaneeni, että *ominaisuudet ovat seurauksia*, ja kun attribuutti *edeltää* moduksiaan, ei se siten ole niiden ominaisuus.<sup>54</sup> (Ks. Loeb 1981, 176-9.)

Annan seuraavassa esimerkkejä tästä väärästä kategorisoinnista. Jarrettin (2009, 132-3) mukaan sen takia, että yhteiskäsitteet eli äärellisten olioiden ominaisuudet eivät muodosta yksilöolioiden olemusta, ei näiden olemusta muodosta mikä tahansa ominaisuus, vaan jokin ainutlaatuinen ominaisuus. Ongelma on nyt yhä tuossa väärässä kategorisoinnissa, eli siinä, ettei yhteiskäsite eli esimerkiksi ’liike ja lepo’ voi seurata yksilöistä, eikä se ole niiden ominaisuus, ja siksi se ei niiden olemukseen *kuulu*. (Ks. Steinberg 1998, 168 alaviite 20.) Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö yksilöt olisi olemukseltaan ’liikettä ja lepoa’ mutta määrättyinä eli rajoittuneina, eli ”*tiettyinä* liikkeen ja levon suhteina”.

Lermond (1988, 32) muotoilee: ”Ilman jaettuja olemisen ominaisuuksia (*shared properties of being*), yksikään yksilö ei ole olemassa”. Mielestäni Lermond käsittää tässä yhteiskäsitteiden eli yhteisolioiden statuksen väärin. Ne eivät ole yksittäisten äärellisten olioiden omaamia ominaisuuksia eli omistuksia (vrt. *properties*). Toisin sanoen esimerkiksi attribuutti ei voi olla oman moduksensa predikaatti. Ja Lermond selvästi tarkoittaa tuossa attribuutteja ja äärettömiä moduksia, sillä nämä ovat niitä yhteisiä seikkoja, joita ilman oliot eivät voi olla olemassa: jokaisen kappaleen on esimerkiksi oltava ulottuvaisuuteen (attribuutti) kuuluva ja liikkeessä ja levossa (ääretön modus). Esimerkiksi ulottuvaisuus ei kuitenkaan ole Olavin ruumiin *ominaisuus*, koska ulottuvaisuus ei ole seuraus Olavin ruumiista. Sen sijaan, päinvastoin, Olavin ruumis on ulottuvaisuuden ominaisuus (eli predikaatti) eli niin sanotusti eräs tietty hahmo, jonka ulottuvaisuus on ottanut. Ei siis ole myöskään niin kuin Bennett (1984, 147) näyttää väittävän, että attribuutit *ilmaisivat* moduksia.<sup>55</sup>

---

miksi on olemassa yksi ainoa ja ääretön substanssi. Sikäli asia voisi olla näin, että tässä ollaan vielä aivan *Etiikan* alussa, ja Spinoza spekuloi vielä substanssien pluraalisuuden kanssa, mihin Matheroninkin monikkomuotoinen puhe substansseista liittyy. Tämä tarkoittaisi käytännössä sitä, että Spinoza ei ota huomioon sitä, että tällaisenaan, ilman lisämääreitä, hänen esityksensä puhuu periaatteessa muistakin olioista kuin substansseista, eli nimenomaan moduksista, näiden lisäksi muita olioita kun ei ole.

<sup>54</sup> Voin yleistää näkemykseni niin, että periaatteessa ei ole oikein sanoa, että ”kuutio on ulottuvainen”. Ulottuvaisuus (attribuutti) on voima (koska se on substanssi). Tämä tekee siitä agentin, toimijan ja toimijuuden (joidenkin tulkitsijoiden mukaan *toiminnan*, *aktin*). Näin esim. Martineau 1883, 341 ja Gregory 1963, viii). Tosia vastaavia lauseita olisivat paitsi ”kuutio kuuluu (*pertinet*) ulottuvaisuuteen”, mielestäni esimerkiksi sellaiset kuin ”ulottuvaisuus on ottanut kuution hahmon (kaikkien äärettömien muiden hahmojen lisäksi)” tai ”ulottuvaisuus ilmentää itseään kuutiossa (tai kuutiona) (kaikkien muiden ilmenemismuotojensa tai -hahmojensa ohella)”. Näen Spinozan tässä tapauksessa mullistajana, jonka ajattelu kyseenalaistaa kielenkäyttömme monessa kohtaa. Mainitsen lyhyesti tämän tutkielman aiheen ulkopuolelta, että omassa tulkinnassani ensinnäkin samastan Jumalan eli substanssin olemissaoloon ja elämään. Spinozan ilmaus ”olla Jumassa” on täten sama kuin ”olla olemassa(olossa)” ja ”olla elossa”. Toiseksi, se, että sanon ”olen olemassa (tai elämässä tai elossa *eli Jumalassa*)”, merkitsee itse asiassa sitä, että ”olemassaolo (elämä) on ottanut minunlaisen hahmon (äärettömien muiden hahmojen ohella)”. Minä en siis tosiasiaassa ole subjekti, kuten en substanssikaan, vaan substanssi (voima, energia, elämä) on subjekti.

<sup>55</sup> En täysin osaa seurata Bennettin esitystä, mutta sanottu on ainakin Koistisen (1991, 78) näkemys Bennettin sanoista.

Se, mitä ilmaistaan, on aina ensisijainen siihen nähden, joka ilmaisee. Modukset ilmaisevat attribuutteja (eli Jumalaa eli substanssia), modukset ovat attribuuttien ilmauksia.

Tuon nyt esiin yhden esittämäni näkemykseen liittyvän ongelman. Eräässä kohdassa Spinoza puhuu järjestä ja sen myötä siitä, että meillä on yhteisiä käsitteitä ja adekvaatteja ideoita olioiden ”ominaisuuksista” (eng. *properties*) (ET, 121 / E2P40). Tämä voisi merkitä sitä, että yhteiskäsitteet todella olisivat modusten predikaatteja. Toisaalta ei kuitenkaan ole välttämätöntä tulkita, että Spinoza mitenkään samastaisi tuossa yhteiskäsitteitä ja olioiden ominaisuuksia. Esimerkiksi kolmion ominaisuuden me tunnemme: sen kulmien summan. Tämä ei kuitenkaan ole yhteiskäsite sikäli, että se pätsi kaikkiin maailman olioihin, yhteiskäsite tämä on vain siinä toissijaisessa mielessä, että kaikki järkevästi ajattelevat ihmiset ovat asiasta yhtä mieltä.

Yhteiskäsite ja olioiden ominaisuudet kuitenkin samastuvat, kun Spinoza myöhemmin viittaa mainittuun kohtaan puhuen yhteisistä ominaisuuksista (ET, 279 / E5P7). Spinozan termi on näissä kohdissa *proprietates*. Hän viittaa tämän kohdalla taaksepäin kahteen kohtaan joista toinen mainitsee vain yhteiskäsitteen (ET, 118 / E2P38). Toisessa kohdassa sen sijaan mainitaan termi *proprium* (ET, 118 / E2P39), jonka Oittinen on suomentanut termillä ”luonteenomainen seikka”. Tämä *proprium* samastuu tässä kohdassa nyt selvästi yhteiskäsitteeseen.

Jos termiä *proprium* katsotaan historiallisesti, niin se on ilmeisesti latinalainen käännös kreikankieliselle ja esimerkiksi Aristoteleen käyttämälle termille *idion*. Tämä tarkoittaa nimenomaan *olemuksellista*<sup>56</sup> ominaisuutta (eli ”luonteenomaista seikkaa”) erotuksena termille *symbebekos*, joka tarkoittaa *aksidentaalista ominaisuutta* (Aristoteles 2012a, 103-4; 2012d, 10; Peters 1967, 93; 185). Sanoisin, kuten olen jo aiemmin viitannut, että tämä on myös Spinozan tapa käyttää näitä käsitteitä. *Proprium* on yhteiskäsite ja ”yhteisolio”, esimerkiksi ulottuvaisuus tai liike, *proprietates* on puolestaan äärelliselle oliolle predikoitava eli sen olemuksesta seuraava ominaisuus, kuten kolmion kohdalla sen kulmien summa. Termiä *accidens* Spinoza ei *Etiikassa* juurikaan käytä, mutta voidaan kuitenkin ajatella, että se viittaisi sellaisiin ”ominaisuuksiin”, kuten vaikkapa ’punainen’, jotka eivät ole attribuutteja tai äärettömiä moduksia eivätkä edes olemuksesta välttämättä *seuraavia* ominaisuuksia.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Muutoin tässä voisi ”olemuksellisen” ohella käyttää myös sanaa ”välttämätön”, mutta Spinozalle välttämättömiä eivät ole viime kädessä vain olemukselliset asiat, vaan kaikki on välttämätöntä. Pisamani ovat välttämättömiä, koska niillä on syyt, jotka ovat välttämättömiä, koska niilläkin on syyt, jotka... ja niin edelleen äärettömiin. Ero on se, että olion olemukselliset ominaisuudet seuraavat jo yksistään olion olemuksesta. Pisamat ja vastaavat seuraavat välttämättä, mutta eivät pelkästään olion olemuksesta, vaan tarvitaan muitakin (ulkoisia) syitä.

<sup>57</sup> Mitenkään täysin yksi-yhteen en väitä kreikan ja latinalaisen termistön enkä niiden käyttöjen kulkevan. Esimerkiksi Aristoteleelle *idion* merkitsi aivan täsmällisesti otettuna jotakin luonteenpiirrettä, jota ei voinut olla millään toisella oliolla (tai *toisen lajin* oliolla): esimerkiksi vain ihminen on *kielioppia oppiva* (Aristoteles 2012d, 10). Esitystäni voi



Esitän siis, että esimerkiksi attribuutti tai ääretön modus, eli esimerkiksi ulottuvaisuus tai liike, eivät ole äärellisten olioiden ominaisuuksia (*proprietaes*); äärelliset oliot eivät ole niiden subjekteja, eivätkä ne ole äärellisten olioiden predikaatteja. Toisin kuin edellä mainitut tutkijat, Parkinson (1993/1954, 165) on mielestäni nähnyt asian oikein, vaikka hän ei näytä tietävän asialle syytä. Parkinson siis tekee ensin saman kategoriavirheen kuin muut edellä mainitut, mutta hän kuitenkin jollakin tavalla tiedostaa asian sikäli, että ryhtyy Spinozan esitystä ihmettelemään kysyen, miksi Spinoza esittää asian aivan niin kuin yhteiskäsitteet eivät olisi ideoita olioiden ominaisuuksista – ”näyttäväthän liike ja lepo, nopeus ja hitaus itsekin olevan ominaisuuksia” (*for motion and... seem themselves to be properties*). Parkinson siis esittää, ”ettei ole selvä, miksi yhteisolioita ei voi kutsua olioiden ominaisuuksiksi”. Koska olen edellä selittänyt, että olioiden ominaisuudet ovat noiden olioiden olemusten seurauksia, voin vastata Parkinsonille: yhteisoliot eivät ole äärellisten olioiden ominaisuuksia siitä syystä, ettei mikään yhteisolio (ja sen idea eli yhteiskäsite) seuraa minkään äärellisen olion olemuksesta. Ulottuvaisuus ja liike eivät ole seurausta jostakin yksittäisestä kappaleesta, vaan asia on päinvastoin.<sup>58</sup> Ei siis ole niin, kuten esimerkiksi Sangiacomo’kin (2013, 2.0) väittää, että yhteiskäsitteet ovat olioiden jakamia ominaisuuksia (*properties*). Ominaisuudet nimittäin seuraavat olioista, mutta yhteiskäsitteet edeltävät olioita.

Olemusta ja attribuuttien omistamista koskevat ongelmat yhdistyvät Koistisen (1991, 13; 47; 49; 73) hieman ristiriitaisessa näkemyksessä, jonka mukaan ensinnäkin olion olemus on yksilöllinen, mutta toiseksi esimerkiksi ulottuvaisuus on olion ominaisuus, ja lisäksi olion olemus on sen ominaisuus. Nämä erikoisuudet tai vaikeudet johtuvat pitkälti siitä, ettei Koistinen halua tehdä käsittelyssään mitään eroa substanssin ja modusten välille. Hän puhuu läpi teoksensa monista substansseista, ja kun hän tämän lisäksi tekee attribuuteista yksilöiden ominaisuuksia, on erittäin vaikea olla lukematta koko esitystä muutoin kuin siinä merkityksessä, että yksilöt ovat substansseja – mikä tietysti voi olla Koistisen tarkoituskin: tarjota Spinozan filosofia paremmin omalle ajallemme sopivassa hahmossa.<sup>59</sup>

---

kritisoida myös siitä, että Spinoza samastaa eräässä kohtaa ominaisuudet (*proprietaes*) ja sisäiset tunnusmerkit (*denominationes intrinsecas*) (ET, 85 / E2Def4). Tässä joudun vain väittämään, että Spinozan olisi ollut syytä käyttää termiä *propria*. Täsmällinen ja yksityiskohtainen esitys Spinozan tavoista käyttää latinan ”ominaisuus-termejä” *propria* ja *proprietaes* sekä heprean kielen partisiippeja ”moduksina” eli lokaalisina ominaisuuksina ja adjektiiveja ”attribuutteina” eli kaikkialla läsnä olevina ominaisuuksina, ks. Melamed (2009, 43-7; 65-77). Kuten yllä viittasin, en tulkitse ongelmakohtia Melamedin kanssa aina samaan suuntaan.

<sup>58</sup> Ulottuvaisuus ei siis synny kuvioden tai kappaleiden myötä, vaan Spinoza katsoo esimerkiksi, että kolmio tai kuutio jollakin tavalla seuraavat (loogisesti) välttämättä, kun ulottuvaisuus ja liike on annettu. Karkeaksi havainnollistukseksi voisi sanoa, että jos ulottuvaisuus kuvataan äärettömänä paperina, niin kolmio on sen myötä jo annettu; se pitää vain piirtää paperille esiin, ja sen puolestaan voi piirtää esiin vain siksi, että ulottuvaisuus tekee asian mahdolliseksi (vaikkakin tosiasiaa ”välttämättömäksi”).

<sup>59</sup> En viittaa tällä esimerkiksi luonnontieteisiin ja luonnontieteilijöihin, jotka puhuvat esimerkiksi alkusingulariteetista, kosmisesta polveutumisesta, polveutumisesta ja holismista, jotka kaikki viittaavat tietystä miehestä monismiin. Viittaan tällä yksinomaan oman aikamme analyyttiseen *metafyysiikkaan*, jossa monismi loistaa poissaolollaan. Seuraan tässä

## 5. Olioiden käsitteiden soveltaminen kohtaan E2Def2

Esitän tässä luvussa, millaisia olioita tai käsitteitä kohtaan E2Def2 voidaan soveltaa. Näytän, että niin sanotut universaalit sopivat siihen aivan mainiosti, jolloin oleellista on enää vain se, että näiden universaalien täytyy silloin olla adekvaatteja yhteiskäsitteitä; ne eivät saa olla epäadekvaatteja yleiskäsitteitä eli niin sanotusti induktiivisia yleistyksiä monista yksittäisistä seikoista.

Aloitan esittelemällä niin sanotun nominalistisen Spinoza-luennan, joka näyttää sanovan, että tuollaisia käsitteitä, joita oma luentani tarvitsee, ei Spinozan filosofiassa ole olemassakaan. Tämän jälkeen esitän muutaman sovelluksen, joissa käytän universaalikäsitteitä. Tästä siirryn sitten esittämään, miten nämä sovelluksessa käyttämäni käsitteet ovat tosi asiassa löydettävissä Spinozan filosofiasta, ja miten ne ovat Spinozan mukaan adekvaatteja käsitteitä. Totean nyt samalla, että kun näin olen esittänyt näiden tiettyjen universaalien soveltuvan tuohon kohtaan E2Def2, päinvastaista luentaa en ole koskaan nähnyt. En ole toisin sanoen nähnyt kenenkään esittävän sovellusta, joka esittäisi konkreettisesti eli sisältöä tarjoten, mikä on se – tai *sellainen* – yksilöllinen ja ainutlaatuinen asia, joka kuuluu jonkin ainutlaatuisen yksilön olemukseen, ilman että sitä tai itse yksilöä voi olla olemassa ilman toista. Eli mikä on se jokin, joka kuuluu Jarkon olemukseen, ja jota ilman Jarkkoa ei voi olla, ja jota ei voi olla ilman Jarkkoa.

Nähdäkseni varhaisin Spinozaa kommentoineista suurista filosofeista, Leibniz (1646/1704, 486) on aivan oikeassa. Kun Spinoza sanoo, että olion olemukseen kuulu se, mitä ilman se ei voi olla eikä tulla käsitetyksi, kommentoi Leibniz, että tämä voi koskea vain välttämättömiä olioita tai lajeja, ei yksilöitä tai kontingenteja olioita.<sup>60</sup> Sanoisin yleiseksi yhteenvedoksi, että puolet Leibnizin näkemyksestä on yllä lyhyesti viitatus ja tässä luvussa täsmällisemmin osoitettavan seikan myötä todistettu. Spinozan esitys koskee esimerkiksi kolmiota ja vuorta, jotka ovat lajeja. Entä Leibnizin näkemyksen toinen puoli: voiko Spinozan esitys koskea yksilöitä? Tämä on kysymys, johon en ole

---

yleistyksessäni Jutia (2002, 113), jonka mukaan monismilla (tarkalleen ottaen Juti viittaa *Parmenideen* monismiin) ei ole juuri kannattajia, koska ”harva kykenee hyväksymään siihen liittyvää terveen järjen vastaisuutta”, ja Schafferia (2014, 2.1; 3.1.1), jonka mukaan monisteja on tällä hetkellä olemassa kutakuinkin kaksi kappaletta (eksistenssi-monisteja Horgan ja Potrč; prioriteetti-monisteja puolestaan ei ole ”käytännössä katsoen yhtäkään”). Mainittakoon, että Spinoza-tutkijoista Schaffer (2014, alaviite 19) sanoo, että näyttäisi siltä, että ainakin Bennett ja Della Rocca ”sympatiseeraavat” monismia.

<sup>60</sup> Englanniksi Leibnizin esitys kuuluu: ”This Axiom, ’To the essence of a thing belongs that without which it can neither be nor be conceived,’ is to be applied in necessary things or in species, but not in individuals or contingent things. For individuals cannot be distinctly conceived”. En tunne Leibnizin alkukielistä esitystä. Englanninos ilmoittaa lähteekseen teoksen tai kirjoituksen *Animadversiones ad Jh. George Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia* [Pitäisi olla *Georg*, ei *George*. M.P.]. Nimi viittaisi siihen, että alkukieli on ollut tässä tapauksessa latina. Ainakaan ranska ei tule kyseeseen sikäli, että ranskannoksen kerrotaan ilmestyneen vuonna 1854.

sitoutunut tässä tutkielmassa vastaamaan. Sanottakoon kuitenkin, että itse E2Def2 ei tuollaista vaadi, eikä se myöskään anna perusteita sellaista olettaa. Asia olisi heti toinen, jos voitaisiin antaa jokin konkreettinen esimerkki: mikä olisi se x, joka kuuluu Ullan olemukseen, ja jota ei ole ilman Ullaa, eikä Ullaa ole ilman sitä? Itse olen vastaavaan kysymykseen kyennyt antamaan konkreettisen vastauksen: en puhu vuoresta (lajista) sanoen, että sen olemukseen kuuluu x. Olen antanut x:lle sisällön. Mutta kuten sanottu, vaadittu olio on löytynyt: vuori tai kolmio, ja nämä ovat lajeja. – Tämän löydön jälkeen ei ole välttämätöntä, että yksilöiden olemusten tarvitsisi olla yksilöllisiä. Jotta ne sellaisia olisivat, tarvitaan jokin toinen peruste. Spinozan esitys kohdassa E2Def2 ei enää kelpaa perusteeksi.

Siitä huolimatta, että kukaan ei tietoisesti ole pyrkinyt vastaamaan siihen, mitä yksittäisen äärellisen olion olemukseen kuuluu, voidaan tällainen vastaus konstruoida Viljasen (2011) esityksen pohjalta. Esitän luvussa 5.3, kuinka Viljasen eräässä toisessa kohdassa esittämät ajatukset itse asiassa vastaavat mainittuun kysymykseen. Osoitan kuitenkin samalla, ettei tällainen vastaus pidä paikkaansa.

### ***5.1 Nominalismin perusajatus ja Spinozan käsitys abstrakteista ja konkreettisista olioista***

Jotkut tutkijat ovat kutsuneet Spinozaa nominalistiksi. Oman näkemykseni mukaan Spinozan kokonaisesitys jää kuitenkin suurelta osin käsittämättömäksi, jos se luetaan kokonaan nominalistisena: sitä ei siis voi lukea niin. Esitän vastaukseni laajemmin alempana, mutta lyhyesti mainittuna se on, että silloin kun Spinoza arvostelee ja kritisoi tähän aiheeseen liittyviä seikkoja, niin hän ei kiellä jotakin yleiskäsitettä, vaan hän kieltää sen sijaan sen *tavan* pätevyyden, jolla ihmiset usein yleiskäsitteitä muodostavat. Spinozan kieltää induktion pätevänä tapana muodostaa yleiskäsitteitä, mutta väitän, että hän ei kiellä yleiskäsitteitä, jotka on johdettu toisella tavalla kuin yksittäisistä yleistämällä.

Lisäksi on pidettävä mielessä Spinozan ”yhteiskäsitteet”. Spinoza ilmaisee eräässä kohdassa, että nämä ovat singulaareja olioita, jotka *toimivat kuten universaalit*. Näitä yhteiskäsitteitä ovat esimerkiksi ulottuvaisuus ja liike. Oma muotoiluni asiasta on, että nämä ovat kylläkin *olioina* singulaareja, mutta *olemuksena* ne ovat universaaleja. Jälkimmäisellä viitataan siihen, että esimerkiksi ulottuvaisuus on yhteinen perusta kaikille kappaleille. Ei siis ole kappaletta, joka ei olisi

ulottuvaisuudessa (eli attribuutissa eli substanssissa). (Käsittelen yhteiskäsitteitä täsmällisemmin luvussa 6.)

Nominalismi-realismi -kysymys ei kuitenkaan ole tutkielmani keskimmaisessa keskiössä. En näin ollen pyri tässä yhteydessä väittämään, että Spinoza on täydellinen anti-nominalisti, eli toisin sanoen puhdas realisti. Tämä vaatisi, että kävisin läpi kaikki edellä viittaamieni tutkijoiden esiin nostamat kohdat ja osoittaisin, että ne voidaan ymmärtää realismina ja että ne tulee realismina ymmärtää. Väitteeni on vain se, että Spinozan esitys voi olla mielekäs vain jonkinlaisena realismina: on kohtia, joita ei mitenkään voi lukea nominalistisesti. On toisin sanoen olemassa kohtia, jotka selvästi osoittavat, että on olemassa jonkinlaisia adekvaatteja yleiskäsitteitä. Tämän tutkielman rajoissa minulle periaatteessa kelpaa, mitä esimerkiksi Hubbeling (1967, 22) esittää: Spinozan esityksessä on sekä nominalistisia että realistisia juonteita. Korostan vain sitä, että nuo ”realistiset” juonteet ovat mielestäni perustavia ja ohittamattomia. Niitä ei uskoakseni voida kumota ilman että Spinozan esitys muuttuu samalla mielettömäksi. Tutkielmani puolesta nominalismi-kysymyksen suhteen jää ilmaan kaksi vaihtoehtoa: joko voidaan osoittaa, että Spinoza ei sittenkään sitoudu noissa ”nominalistisissa juonteissa” nominalismiin, vaan nämä voidaan ymmärtää jollakin toisella tavalla, tai vaihtoehtoisesti Spinoza sitoutuu, kenties itse asiaa täysin ymmärtämättä, sekä nominalismiin että realismiin, jolloin uskoakseni on kysymys enemmän tai vähemmän ristiriitaisesta, yhteensovittamattomasta esityksestä.

Sen myötä, että rajoitan väittämäni mainitulla tavalla, en seuraavissa muutamassa nominalististen tulkintojen esittelyssäni (tässä sekä seuraavissa alaluvuissa) pureudu sen syvemmin tutkijan kulloinkin tarkoittamaan nominalismin lajiin. Tarjoan vain yleiskuvan, minkä jälkeen osoitan, että Spinozan esitys ei ole ymmärrettävä, ellei hän sitoudu (ainakin joihinkin) yleiskäsitteisiin. Eri nominalismin lajien suhteen voi yleisesti sanoa, että Spinozan identiteettioppi (tai ”paralleelisuus”-oppi) (ks. ET, 88-90 / E2P5-7) rajoittaa nominalismin lajien sovellusten vaihtoehtoja. Ulottuvaisuus ja ajattelu ovat identtiset, ulottuvainen olio on identtinen ideansa kanssa. Kaikilla ideoilla on toisin sanoen ulottuvaisuudessa vastineensa, tai kenties paremmin sanoen: ulottuvainen aspektinsa, ja sama pätee myös toinpäin. Tämä tarkoittaa sitä, että ei ole olemassa adekvaattia ideaa tai käsitettä, joka ei olisi *ulottuvaisen olion (idean tai käsitteen kanssa identtisen olion eli idean tai käsitteen itsensä ulottuvaisen aspektin)* idea eli käsite. Näin ollen ei ole olemassa yleiskäsitettä sellaisessa mielessä (merkityksessä), että se olisi vain ajattellun attribuutissa eli esimerkiksi ihmistajunnassa, ilman että samalla olisi välttämättä olemassa ulottuvainen olio, joka sitä vastaa (tai joka on se itse ulottuvaisuuden attribuutissa nähtynä). Tämä identiteettiopin myötä esimerkiksi puhdas (tai ”äärimmäinen”) nominalismi tai konseptualismi eivät Spinozan tapauksessa tule kyseeseen. Sen

sijaan sitä, mitä kutsutaan luokkanominalismiksi, en tällä erää halua sulkea pois. Oleellista on kuitenkin se, että Spinozan kohdalla on erittäin kyseenalaista, olisiko kyseinen ”nominalismi” varsinaisesti nominalismia lainkaan. (Sanoisin, että jos puhutaan luokasta, niin se on Spinozan yhteydessä ”orgaaninen luokka”, ei ”abstrakti” luokka. Onko tämä sitten enää mitään nominalismia? Toista vaihtoehtoa puhua luokista en Spinozan yhteydessä kuitenkaan näe.) On hyvä peruste katsoa, että jos Spinozan filosofiassa on jokin ”luokka”, johon kuuluu jäseniä, niin silloin ensisijaisesti nimenomaan tuo luokka on yksilö, ja nuo luokan jäsenet ovat yksilöitä vasta toissijaisesti – sekä suhteessa luokkaan että sikäli itsessäänkin, että tuollainen jäsen on ensisijaisesti jäsen ja vasta toissijaisesti yksilö. (Kun me esimerkiksi käsitämme, että jonkin olion tapauksessa kyse on jonkin luokan tai *kokonaisuuden jäsenestä*, meidän tietomme on tällöin suuresti adekvaatimpi kuin jos ajatteleme eli *kuvittelemme* tuon olion olevan yksilö eli *kokonaisuus itsessään*.)

Spinozalle *koko universumi* on yksilö. Näin ollen kaikkien olioiden ”luokka” on yksilö, ja oma tulkintani on se, että koko universumi on nimenomaan yksilöksi käsitettynä kaikkein adekvaateinta tietoa. (Tulen myöhemmissä luvuissa tarkastelemaan itsestään selvää seuraavaa kysymystä: onko koko universumin ja esimerkiksi ihmisyksilöiden välillä olemassa yksilöitä, vai ovatko koko universumista alaspäin katsetta laskiessa seuraavat yksilöt vasta niitä, jotka arkiajattelussa lasketaan yksilöiksi: sinivalaat, Kiinan muuri, Iso valliriutta, ihmisyksilöt, puut ja kivet, ynnä muut vastaavat.)

Kaikki koulukirjat tietävät periaatteessa kertoa, että *Spinoza on monisti*. On toisin sanoen olemassa jokin yksi, eli substanssi, josta kaikki riippuu (ei kenties voisi sanoa ”kaikki *muu*”, koska periaatteessa ei ole muuta kuin substanssi – jolla on sitten moduksia). Jotkut tutkijat ovat tästä huolimatta kutsuneet Spinozaa jopa nominalistiksi (esim. Pollock 1880, 146; Roth 1929, 25; 225; Hubbeling 1967, 21<sup>61</sup>; Taylor 1972/1937, 293), mikä siis karkeasti sanoen tarkoittaa sitä, että heidän mukaansa Spinoza katsoo, että sellaiset sanat eli yleiskäsitteet, kuten ”ihminen” ja ”puu”, ovat todella vain sanoja, ulkoisessa todellisuudessa ei ole mitään sellaista oliota, joka niitä vastaisi.

Mainitsen aluksi lyhyesti, että Spinozan väittäminen täysin yksiselitteisesti puhtaaksi nominalistiksi ei nähdäkseni voi tulla kuuloon. Se merkitsisi sitä, ettei olisi mitään yhtä ainoaa substanssia, koska se on universaali, vaikka samalla konkreettinen yksilö onkin (vrt. yllä mainittu ”orgaaninen luokka”). Aivan samoin ei olisi myöskään attribuutteja eikä äärettömiä moduksia, koska nekin ovat niin sanottuja konkreettisia universaaleja. Viitataan sanotulla siihen, mitä Spinoza sanoo olioista,

---

<sup>61</sup> Hubbeling (1967, 22), kuten mainittu, esittää toki varauksia: Spinozalla on hänen mukaansa myös realistisia juonteita.

joiden tulkitsen olevan ensinnäkin äärettömiä moduksia, mutta joiden joukkoon katson kuuluvan myös attribuuttien (eli substanssin):

Nämä muuttumattomat ja ikuiset oliot, vaikka ne itsessään ovatkin yksilöllisiä, toimivat ne meille universaaleina eli yksittäisten muuttuvien olioiden yleisinä määritelminä (*genera definitionum*) ja kaikkien olioiden proksimaalisina syinä, johtuen niiden kaikkialla läsnä olevasta voimasta (*praesentiam ac latissimam potentiam*)” (YMM, 36-7).

Nämä oliot ovat siis ensinnäkin konkreettisia yksilöitä, toiseksi ne ”toimivat” universaaleina. Tätä viimeksi mainittua ei mielestäni voi ymmärtää puhtaan epistemologisena seikkana (vaikka Spinoza sanookin tuossa ”*meille*”, mikä saattaisi kuulostaa siltä, että ne olisivat ikään kuin ihmissubjektin asettamia välineitä, joilla hän voi selittää äärellisiä ilmiöitä), sillä nämä ”universaalit” toimivat kaikissa attribuuteissa samalla tavalla. Ulottuvaisuudessakaan ei ole yksittäistä äärellistä oliota, elleivät ulottuvaisuus itse ja liike toimi universaaleina. Tällä asialla taas ei ole mitään tekemistä yksittäisen ihmissubjektin havaintojen kanssa. Ihmissubjekteja ilmestyy vasta siitä syystä, että ensisijaisemmat oliot ovat sellaisia kuin ovat.

Palaan nyt takaisin noihin nominalistisiin luentoihin. Esimerkiksi Deugd (1966, 34) esittää, kenties kuitenkin vain *Lyhyeen tutkielmaan* viitaten,<sup>62</sup> että ”vaikka Spinoza yhdessä kohdassa ei olekaan johdonmukainen nominalistisen lähtökohtansa kanssa, [...] voidaan sanoa, että jos länsimaisen filosofian historiassa on joku, joka on edustanut (*expounded*) radikaalia nominalismia, niin tämä filosofi on Spinoza”. Näinkin kovia väitteitä on siis esitetty. Vastapainoksi voidaan viitata Cairdiin (1899, 29-30), joka puolestaan esittää – ikään kuin vastineena yllä mainitun kaltaiseen näkemykseen – että Spinozan niin sanottu nominalistinen asian esitys tarjoaa yksinkertaisesti jotakin sellaista, millä ei ole mitään todellisuutta – sanotaanko: abstrakteista abstrakteimpia olioita. On kyse yksittäisistä olioista, jotka eivät ole missään mielessä todellisia yksilöitä. Näiden toisistaan eristettyjen, aistien passiivisesti vastaan ottamien kuvien niin sanottu riippumattomuus on olemista ilman mitään suhteita muihin olioihin, ja siksi on kyse siitä, mistä alin tieto alkaa, mistä kuvittelu alkaa.

Arkiajattelussa konkreettisia olioita koskevaksi kutsumamme tieto on siis Cairdin mukaan tosiasiaassa abstraktia tietoa abstrakteista olioista. Konkreettisiin olioihin tässä ei tosiasiaassa yllätä lainkaan, sillä tällainen tieto koskee kuvaa, joka ”sijaitsee” omassa ruumiissaamme. Kyse on siis mielikuvasta, jonka ulottuvainen vastine on kuva omassa ruumiissa. Tämä kuva on vaikutus, jonka ovat saaneet ulkoinen olio sinänsä (vrt. Kantin olio sinänsä) ja minun oma ruumiini sinänsä (vrt. Kantin olio sinänsä). Kun adekvaatti tieto Spinozan mukaan johdetaan syistä, niin tässä aistitiedon

<sup>62</sup> Tämä Deugdin esitys sisältyy hänen teoksensa lukuun, joka periaatteessa käsittelee nimenomaan *Lyhyttä tutkielmaa*.

tapauksessa me Spinozan mukaan toimimme itse asiassa päinvastaiseen suuntaan: me etenemme johtopäätöksestä premisseihin, eli me etenemme vaikutuksesta sen aiheuttaneisiin syihin (ET, 112-3 / E2P28).

On äärimmäisen kyseenalaista, voiko tätä kuvatieta lainkaan käyttää hyväkseen siinä vaiheessa, kun olioista halutaan esittää todellista tietoa. Spinoza näyttää sanovan, että aistimuksiin perustuvan kuvittelun ja todellisen tiedon välillä on ylittämätön juopa sikäli, että aistimuksen kautta rakentuva kuva ei perusta tietoa eikä edes liity siihen millään tavalla:

Käsitämme oliot kahdella tavalla aktuaalisiksi, joko sikäli kuin ne ovat olemassa suhteessa tiettyyn aikaan ja paikkaan, tai sikäli kuin ne sisältyvät Jumalaan ja niiden käsitetään seuraavan (*consequi*) jumalallisen luonnon välttämättömyydestä. Ne jotka näin käsitämme tosiksi eli reaalisiksi (*verae seu reales*) tällä jälkimmäisellä tavalla, käsitämme ikuisuuden kannalta, ja niiden ideoihin liittyy (*involvunt*) Jumalan ikuinen ja ääretön olemus. (ET, 292 / E5P29.)

Spinoza näyttää tässä sanovan, että sikäli kuin olio ilmenee ajassa ja paikassa, se ei ole Jumalassa, mikä tarkoittaa sitä, että se ei ole todellinen. Tämä on kuitenkin ymmärrettävä tieto-opilliseksi seikaksi, eli kyse on vain huonosta<sup>63</sup> havainnosta, sillä itsessään (sic) mikä tahansa olio on Jumalassa, ja hyvä havainto oliot myös juuri niin havaitsee. Tieto oliosta on tietoa, johon ei liity mitään siitä, miten olio näyttäytyy ajassa ja paikassa.

Tässä tullaan kysymykseen ”orgaanisesta luokasta” ja sen jäsenyydestä, toisin sanoen substanssista ja sen moduksista. Näen Spinozan yllä ilmaisseen sen, että esimerkiksi yksittäinen ihminen on vain substanssin moduksena todellinen ja samalla tosi tiedon kohde, vastakkaisesti se on kokonaisuutena itsessään (ei minkään jäsenenä) jollakin tavalla aktuaalinen mutta ei kuitenkaan tosi eli reaalin.

Tässä on haaste sekä nominalistiselle luennalle sekä individualisteille. Tämä näyttää sanovan, että todellinen tieto äärellisistä olioista yksilöinä ilman viittauksia ajallis-paikallisiin seikkoihin on mahdottomuus. Jotta voimme tietää äärellisestä oliosta jotakin adekvaatisti, sen on oltava Jumalassa. Miten me voimme tuntea Jumalassa olevan yksittäisen olion juuri kyseisenä, tietynä

---

<sup>63</sup> Tämä termi ”huono” (samoin kuin alla seuraava termi ”hyvä”) ilmaisee tietynlaista varautuneisuutta. Kirjaimellisesti voi luottavaisesti sanoa, että on kyse epäadekvaatista havainnosta, epäadekvaatista ideasta. Itse uskoisin myös, että termi epätosi havainto, epätosi idea, olisi tässä aivan oikea ilmaus. Puhehan on nimenomaan olion havaitsemisesta ajassa ja paikassa, ja tämä tarkoittaa olion havaitsemista sikäli kuin olion ei nähdä olevan Jumalassa, eli oliota ei havaita tässä ”ikuisuuden kannalta” (*sub specie aeternitatis*) (ks. ET, 291-2 / E5P29-30). Spinoza sanoo, että ”kaikki ideat, sikäli kuin ne viittaavat (*referuntur*) Jumalaan, ovat tosia. [...] Kaikki Jumalassa olevat ideat ovat näet yhteneväisiä (*conveniunt*) [...] vastaavuuksiensa (*ideatis*) kanssa [...], ja ovat siksi [...] kaikki tosia”. (ET, 115 / E2P32.) Uskaltaisin tästä periaatteesta päätellä, että idea, joka ei ole Jumalassa, on epätosi. Ja näin ollen ajassa ja paikassa havaitun olion idea ja itse havaintokin ovat näin ollen epätosia. Periaate tässä on joka tapauksessa selvä: havainto, jonka me teemme ajassa ja paikassa olevasta oliosta, kertoo Spinozan mukaan enemmän meidän oman ruumiimme tilasta kuin tuosta ulkoisesta oliosta (ET, 103-4 / E2P16) – kutsutaan tätä havaintoa ja ideaa sitten ”huonoksi”, ”epäadekvaatiksi” tai ”epätodeksi”.

yksittäisenä oliona, kun aistein (jotka näkevät kaiken ajassa ja paikassa) sellaista ei voi lainkaan havaita? Tähän haasteeseen tarttuminen ei toki ole välttämätöntä, jos Spinozan jossakin todella osoitetaan esittävän, että yksilöllinen äärellinen olio on substanssissa yksilöllisenä äärellisenä oliona, eikä muista erottumattomana moduksena.

Olio käsitetään Jumalassa, kun osoitetaan, että Jumala on sen syy ja että se on siis Jumalan vaikutus. Kysymys kuuluu, voidaanko jokin yksittäinen äärellinen olio johtaa eli dedusoida Jumalasta eri lailla kuin mikä tahansa toinen yksittäinen äärellinen olio. Aiemmin mainitsin, että yksittäisen äärellisen olion johtaminen toisesta yksittäisestä ja äärellisestä oliosta johtaa päättymättömään syyn etsintään, eli äärettömään sarjaan, jolloin tämä jokin yksittäinen äärellinen olio jää ilman perimmäistä syytä. Tällöin tämä olio ei ole Jumalassa, eli *tällaisena* tämä olio ei ole Jumalassa, koska sitä ei ole dedusoitu perimmäisestä syystä eli Jumalasta. Tällaista oliota ei ole johdettu adekvaatisti, ja vain adekvaatisti johdettu on tosi. Tällainen olio ei siis ole tosi. (Olio sinänsä voi olla tosi, mutta me emme siitä tiedä mitään ilman adekvaattia johtamista, ja se kuva, mitä me tässä joudumme kutsumaan olioksi, ei ole tosi.)

Esittämäni vastaa edellä viittaamani Cairdin näkemystä. Cairdin luennan mukaan Spinoza esittää silloin, kun puhuu yksittäisistä olioista, ainoastaan alimman tiedostamisen eli kuvittelun toimintaperiaatteen. Yksi irrallinen olio ilmenee kuvittelulle, sitten toinen ja kolmas. Tämän jälkeen kuvittelu muodostaa näiden olioiden yhteisistä piirteistä epäadekvaatin yleistyksen. Tämä yleistys on se, jota Spinoza kutsuu epäadekvaatiksi ideaksi. Tällaisen yleiskäsitteen Spinoza todella kieltää. Mutta riittääkö tämä tekemään Spinozasta nominalistin? Edellä esittämästäni jatkaen totean, että tällaisen yleiskäsitteen ongelma palautuu niihin yksittäisiin kuviin, joista yleistys on indusoitu. Tämä yleistys on abstrakti kuva johtuen siitä, että se on johdettu *yhtä lailla abstrakteista* kuvista. Ongelma tällaisessa ajattelussa ei siis piile niinkään yleiskäsitteissä vaan perustavammin siinä, että näissä päättelyissä ei ole mukana yhtäkään konkreettista oliota. Yleiskäsite ei tässä ole sen enempää pelkkä *sana* eli kuva kuin mitä ovat nuo yksittäiset oliot, joista se on johdettu. Ei yleistys eivätkä yksittäistapaukset sen perustana ole ideoita eli käsitteitä, vaan kuvia. Nominalismi-kysymyksen suhteen voidaan painottaa, kuten tuossa jo viittasinkin, että Spinoza esittää ”kuvat” ja ”sanat” periaatteessa rinnakkaisina kirkasta ajattelua häiritseviä seikkoina. Spinoza esittää siis muun muassa, että idea ei ”muodostu minkään olion kuvasta eikä sanoista. Sanojen ja kuvien olemus nimittäin koostuu pelkästään kappaleellisista liikkeistä, joihin ei lainkaan liity ajattelun käsitettä (*cogitationis conceptum*)” (ET, 130-1 / E2P49).

Ylemmän tiedon eli ymmärryksen kohteeksi olio voi tulla vain siksi, että sillä on suhteita toisiin olioihin. Näissä suhteissa piilee olion olemus, siis se, mitä ymmärrys etsii. Jos Spinoza olisi puhdas



nominalisti, hän ei puhuisi näistä seikoista. Caird (1899, 31) jatkaa yllä esittämästään, että yksittäinen olio voi saada *todellisen* yksilöllisyyden vain sikäli kuin se saa sen kaikilta toisilta olioilta. Yksilö voidaan tuntea adekvaatisti vain universaalista aloittamalla ja spesifioimalla sitten askel kerrallaan.

Cairdin esityksen pohjalta on syytä palata edellä esiin nostamaani kysymykseen, voivatko äärellisten olioiden keskinäiset suhteet koskaan muodostaa jostakin äärellisestä oliosta positiivista tietoa, ja toiseksi, voiko minkään äärellisen olion suhde olla Jumalaan eli substanssiin millään tavalla eri kuin minkä tahansa toisenkin äärellisen olion. Jälkimmäiseen vastaisin nyt, että ei voi olla: oli kyse sitten Markusta, Jukasta tai tuosta puusta, niin suhde Jumalaan on sama. Tämä ”suhde” viittaa siis sellaiseen syysarjaan, joka ei jää loppumattomaksi, vaan todella vie Jumalaan asti (tai paremmin sanoen alkaa Jumalasta ja tuo yksittäiseen olioon). Tämä sarja on kussakin tapauksessa identtinen:

Markun tapaus:

substanssi eli attribuutti eli vaikkapa ulottuvaisuus – liike ja lepo (välitön ääretön modus) – koko universumi (välillinen ääretön modus) – Markku.

Jukan tapaus:

substanssi eli attribuutti eli vaikkapa ulottuvaisuus – liike ja lepo (välitön ääretön modus) – koko universumi (välillinen ääretön modus) – Jukka.

(Ja vastaava pätee ”tuohon puuhun” ja mihin hyvänsä yksittäiseen äärelliseen modukseen.)

Vaikka äärellisten olioiden syysarjasta ei voi kunnollista eli adekvaattia esitystä antaa, koska ihmisen kyky ei siitä riitä, kuten Spinoza toteaa,<sup>64</sup> johtuen siitä, että jokaisella äärellisellä oliolla on lukuisia syitä, joilla taas kaikilla on lukuisia syitä, ja niin edelleen, niin suuntaa antavasti voidaan todeta, että äärellisten syiden sarja on toki heti kaikilla eri – edellä mainituilla kolmella oliolla on esimerkiksi eri vanhemmat –, mutta silti tämä äärellisten syiden sarja on loputon, eikä se siis koskaan voi viedä substanssiin asti. Substanssiin yltävä sarja puolestaan koostuu hyvin yksinkertaisesti substanssista, äärettömästä moduksesta ja äärellisestä moduksesta, ja näin on, oli

---

<sup>64</sup> ”Ihmisen olisi heikkoutensa takia mahdotonta pystyä seuraamaan (*assequi*) yksittäisten muuttuvien olioiden sarjaa, johtuen sekä niiden lukumäärästä, joka ylittää kaikki laskelmat, että niiden äärettömän moninaisten olosuhteiden (*infinitas circumstantias*) takia, jotka koskevat yhtä ja samaa oliota, joista jokainen voisi olla syynä sen olemassaololle tai sen ei-olemassaololle” (YMM, 36).

tämä äärellinen modus sitten Markku, Jukka tai tuo puu tuossa. Tässä suhteessa ei siis voi olla minkäänlaista yksilöivää tekijää.<sup>65</sup>

Olen esittänyt tässä nominalismin perusajatuksen jälkeen sen, millä tavalla Spinoza ymmärtää termin abstrakti olio. Olen esittänyt, että yksi ja sama abstraktius koskee paitsi epäadekvaatteja yleiskäsitteitä myös niitä kuvia, joita joku muu kuin Spinoza saattaisi kutsua konkreettisiksi olioiksi.

Jos vielä lyhyesti viitataan individualistisiin Spinoza-tulkintoihin, niin en siis näe, että Spinozan premisseistä eli yksilöolion suhteesta Jumalaan, voitaisiin löytää välinettä, jolla *yksilöllinen olemus* voitaisiin perustella. Yksilöllisyys syntyy äärellisten olioiden kesken, muuta äärellisten olioiden kesken ei nähdäkseni synny mitään olemuksellista. Äärelliset oliot ovat toisiinsa nähden ulkoisia, ja mielestäni on mahdoton ajatus, että jokin ulkoinen, ajallinen seikka voisi tuottaa tai muokata olemusta, jonka Spinoza sanoo olevan *ikuinen totuus* (ET, 62 / E1P17). Tähän liittyen Spinoza myös sanoo, että ”esimerkiksi ihminen on toisen ihmisen olemassaolon, mutta ei olemuksen syy” (ET, 62 / E1P17). Ihmisyksilö ei siis saa olemustaan tämän mukaan esimerkiksi edes vanhemmiltaan, ja näin ollen tuntuu mahdottomalta, että hän saisi olemuksensa miltään muultakaan yksittäiseltä ympäristönsä seikalta. Olemus näyttää siis jollakin tavalla olevan kotoisin yksittäisen ihmisen Jumala-suhteesta, mutta tämä on, kuten esitetty, kullakin yksittäisellä ihmisellä täsmälleen sama kuin kaikilla muilla.

### 5.1.1 ”Järjen olennot”

Sille, että Spinozasta on esitetty nominalistisia tulkintoja, voidaan löytää Spinozan kirjoituksista hyviä syitä. Varhaisemmat teokset tuntuvat viittaavan jonkinlaiseen nominalismiin kauttaaltaan: on olemassa olioita, jotka eivät ole luonnossa vaan ainoastaan tajunnassa eli järjessä. Spinoza näyttää lisäksi vielä esittävän korostetusti, että kyse on *vain* ”järjen olennoista”. Näissäkin kohdissa näillä järjen olennoilla näyttää kuitenkin olevan järjellinen funktio, ne eivät näytä olevan jotakin sellaista, että parempaan ymmärrykseen tähtäävän täytyisi pyrkiä pitämään ne poissa ajattelustaan.

---

<sup>65</sup> Vaikka katsottaisiinkin, että tuo loputon eli määrittämättömästi jatkuva sarja olisi kokonaisuudessaan *todella ääretön*, niin silloin olisi kyse siitä, että se sisältäisi kaikissa tapauksissa kaikki elementit. Esimerkiksi Markun vanhemmat löytyisivät tällöin myös Jukan syiden sarjasta, sillä elleivät löytyisi, ne rajoittaisivat tätä sarjaa, eikä tämä sarja siten olisi ääretön. Kun tähän lisätään se, että syiden sarjan on oltava ikuinen (YMM, 36-7), niin Jukan ja Markun tapausten eroa ei voitaisi perustella sillä, että samat syyt olisivat niissä eri järjestyksessä. Vain ajallisuus mahdollistaa sen, että jokin äärellinen seikka voidaan esittää toista äärellistä seikkaa edeltävänä tai seuraavana, ja ajallisuutta ikuinen sarja ei salli.

Perustava ongelma näiden järjen olentojen kohdalla on se, että ne eivät tunnu sopivan yhteen Spinozan identiteettiopin kanssa. Tämän opin mukaan jokainen idea on ruumiin eli kappaleen idea, eli esimerkiksi Marjon kohdalla on olemassa yksi ainoa olio, joka yhdessä attribuutissa on Marjon ruumis ja toisessa attribuutissa Marjon idea. Tämä kuvio on periaatteessa yleispätevä: jokaista ideaa ”vastaa” kappale, ja jokaista kappaletta ”vastaa” idea, eli paremmin sanottuna, jokainen olio on sekä idea että kappale. Tietyn poikkeuksen tähän voi tehdä vain jonkinlainen virhe tai harha eli idea esimerkiksi yksisarvisesta, jolla ei ole todellista, ulkomaailman vastinetta, vaan jonka vastine löytyy ainoastaan jonkun ihmisajattelijan aivoista (tai ruumiista laajemmin). Esimerkiksi kaksi kuvaa, kuva hevosesta ja kuva sarvesta, joilla on vastineensa ulkomaailmassa, ovat saaneet ihmisen johtamaan kolmannen kuvan, joka on fiktio.

Oleellista tässä kohtaa on se, että Spinoza laskee järjen olentojen joukkoon varhaisissa kirjoituksissaan myös esimerkiksi *kolmion*. On selvä, että nyt ei puhuta mistään virheestä tai fiktiosta, vaan ikuisesti adekvaatista ideasta. Millä siis voidaan selittää, että adekvaatilla idealla ei muka ole ruumista, eli ideaa vastaavaa kappaletta? Ongelma on yleisesti sanoen se, mikä *järjen olento* ylipäättään on. Kun Spinozan systeemissä on substanssi ja sen moduksia, ja yksi ja sama modus on attribuutista eli niin sanotusti tarkastelukulmasta riippuen ajattelun modus ja ulottuvaisuuden modus, niin onko järjen olento nyt pelkkä ajattelun modus – mikä ei siis näytä mahdolliselta – vai onko se jotakin muuta, jolle Spinoza ei järjestelmässään ole määrittänyt minkäänlaista paikkaa?

Näiden kysymysten kohdalla kannattaa ottaa vertailukohdaksi Descartesin näkemys. Descartesin (2003, 58) mukaan esimerkiksi ”lukumäärä” ja kaikki universaalit ovat *ajattelun moduksia*, eivätkä siis fyysisiä olioita. Tämä pätee myös *kolmion* ideaan. Esimerkiksi *suorakulmainen kolmio* on puolestaan Descartesin mukaan *laji* suhteessa yleisempään (vähemmään spesifioituun eli määrättyyn) *kolmion* ideaan. Tämän *kolmion* suora kulma on sen ”universaalinen *erottava tekijä*”.

Mikä Spinozalla olisi *ajattelun moduksen* ja niin sanotun *järjen olennon* suhde? Jos luonnossa on kolmio, onko sen idea järjen olento eli ajattelun modus? Jos luonnossa on ihmisyksilö, onko sen idea järjen olento, ja jos ei ole, niin miksei? Joidenkin tutkijoiden mukaan Spinoza katsoo, että luonnossa ei ole kolmioita (esim. Viljanen 2007b, 57). Spinoza kuitenkin esittää, että luonnosta löytyy ympyröitä (ks. sitaatti alla). Miksei myös kolmioita? Spinozan mukaan ulottuvaisuuden modus ja tämän moduksen idea ovat

yksi ja sama olio, mutta kahdella tavalla ilmaistuna. [...] Esimerkiksi luonnossa olemassa oleva ympyrä (*circulus in natura existens*) ja olemassa olevan ympyrän idea,

joka myös on Jumalassa, ovat yksi ja sama olio, jota ilmaistaan eri attribuuttien kautta” (ET, 90 / E2P7).

Tämä kohta näyttää olevan ristiriidassa sen käsityksen kanssa, että luonnossa ei olisi kolmioita.

Myös *Etiikassa* on sitten omat syynsä nominalistiselle tulkinnalle, vaikkakaan järjen olennoista ei juurikaan enää puhuta. *Etiikassa* (ET, 83 / E1App) Spinozan ajatus näyttää olevan se, että on olemassa toisaalta *mielikuvituksen olentoja* ja toisaalta on olemassa *järjen olentoja*, mutta nämä jälkimmäiset ovat täysin ihmismielestä riippumattomia, ja sikäli ne voidaan – omaa termiä käyttäkseni – ymmärtää esimerkiksi ”*Jumalan järjen olennoiksi*”, millä viitataan yksinkertaisesti siihen, että maailmankaikkeus on yhtä lailla ulottuvainen ja ajatteleva – ja tätä se on ihmisyksilöistä ja niiden tajunnoista (”järjistä”) riippumatta. Maailma on siis itsessään looginen järjestelmä, ja pitää sisällään järjenmukaisia ideoita eli ajatteluun (Jumalan attribuuttiin) sisältyviä ”järjen olentoja”.<sup>66</sup>

Viittaa siis nominalismiin, kun Spinoza puhuu ”järjen olennoista” (*entia rationis*), mikä on perinteinen ilmaus olennoille, jotka ovat olemassa vain ”järjessä” tai niin sanotusti vain ihmisen ”pään sisällä”, eivätkä ulkoisessa todellisuudessa. Tässä on kuitenkin syytä huomauttaa, että *ens rationis* on ennen kaikkea varhaisen Spinozan käyttämä käsite, *Etiikassa* kyseinen ilmaus esiintyy vain kaksi kertaa.

Spinoza esittää varhaisessa kirjoituksessaan: ”Jotkin oliot ovat ymmärryksessämme mutta eivät luonnossa; niinpä ne ovat vain meidän itsemme tuottamia [...]. Näitä me kutsumme järjen olennoiksi” (LYH, 59 / KV, I.10). Tämä on perusesimerkki ”nominalisti-Spinozasta”. Katson nyt kuitenkin, että *Etiikassa* tämä *järjen olennon* käsite on korvattu *mielikuvituksen olennolla*. Tämän luen seuraavasta:

Kaikki käsitteet, joilla tavallisella kansalla on tapana selittää luontoa, ovat vain kuvittelun moduksia (*modos esse tantummodo imaginandi*). Ne eivät tee selkoa yhdenkään olion luonnosta, vaan yksistään kuvittelukyvyn tilasta. Ja koska niillä on nimet ikään kuin ne olisivat jotain kuvittelun ulkopuolella olevia olioita, en kutsu niitä järki-, vaan kuvitteluolioiksi (*entia non rationis sed imaginationis*). (ET, 83 / E1App.)

---

<sup>66</sup> Kun sanon maailmaa ”loogiseksi järjestelmäksi”, tarkoitan, että kaikki, mikä on, johtuu substanssista, ja kaikki tulee dedusoida substanssista, jos asioita halutaan tarkastella järjellisesti, eikä (mieli)kuvitellen. Koska attribuutit ovat identtiset (ja kukin yksittäinen äärellinen modus on itse-identtinen kaikissa attribuuteissa), koskee järjellisyys, ”loogisuus”, ajattelun myötä myös ulottuvaisuutta. Tähän liittyy se Spinozan suorastaan hurja väite, että *causa = ratio* (”peruste”). Jos (ja kun, kuten uskon) Spinoza todella tarkoittaa sitä, mitä tämä väite merkitsee, voi se nähdäkseni tarkoittaa vain sitä, että yksittäiset äärelliset oliot eivät voi olla toistensa syitä, koska yksittäinen äärellinen olio (tai tapahtuma tai toiminto) ei ole riittävä peruste millekään toiselle oliolle (tai tapahtumalle). Riittäväksi perusteeksi (ja siten *causaksi*) käy vain *ääretön syysarja kokonaisuudessaan* eli *ääretön modus*. Joka tapauksessa, oli kyse ajattelusta tai ulottuvaisuudesta, on maailma looginen (geometrinen, deduktiivinen) järjestelmä. Hegeliläisesti ilmaistuna, se mikä on todellista, on järjellistä, ja toisinpäin. Uskoakseni tämä ekvivalenssi pätee Spinozan suhteen täysin, vaikkakin se on parempi ilmaista niin, että ulottuvainen on järjellistä (eli adekvaatin ajattelun muotoa vastaavaa), ja järjellinen on ulottuvaista.

Väitän edellä esittämälläni samalla esimerkiksi Kashapin (1980, 60) perusasennetta vastaan, jonka mukaan ei-olemassa olevat oliot ovat fiktioita eli kuvitelmia. – Nähdäkseni fiktioita ja kuvitelmia ovat aivan tavalliset arjen oliot, sikäli kuin me olioista itsestään muodostamme tiedon, joka on välttämättä epäadekvaatti eli vain (mieli)kuva, ja kun mainittu arjen olio on juurikin vain tämä kuva. Vastaavasti ei-olemassa olevat oliot, kohdassa jossa Spinoza niihin viittaa (ET, 90-1 / E2P8), eivät tosiaan ole ”fiktioita”, vaan adekvaatteja käsitteitä, kuten neliö ja ympyrä, joiden olemus on ikuinen ja riippumaton siitä, onko jotakin yksittäistä neliötä tai ympyrää olemassa tai ei. Tulen alempana hahmottelemaan näkemystä, että viime kädessä tämä koskee mitä tahansa oliota, myös ihmistä.

Yleisesti ottaen, järjen olennot ovat minulle arvoitus. Jos tämä olisi vain varhaisen Spinozan käsite, ei ongelmaa olisi: ei tarvitsisi miettiä, miten ne voivat sopia *Etiikassa* esitettyyn ontologiaan. Ongelma muodostuu kuitenkin siinä, kun Spinoza vielä eräässä myöhäisessä kirjeessään esittää geometrysten kuvioiden olevan järjen olentoja. Palaan tähän kirjeeseen hieman myöhemmin.

Yllä lainattu kohta oli toinen kahdesta kohdasta, joissa ”järjen olento” *Etiikassa* mainitaan. Siinä Spinoza näytti lanseeraavan kuvitteluolion käsitteen, jonka katson pitkälti ottaneen järjen olennon paikan, erityisesti niissä kohdissa, joissa ei ole kyse sellaisista adekvaateista ja ikuisesti pätevistä olioista kuten kolmio. Toisessa kohdassa Spinoza tuntuu puhuvan asiasta varhaiskirjoituksiaan vastaavaan tapaan, esittäen, että me ”harhaannumme helposti sekoittaessamme universaalit yksittäisolioihin sekä järkioliot ja abstraktit asiat reaalsiin (*universalia cum singularibus, et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus*)” (ET, 134 / E2P49). Tässä ei kuitenkaan saa kiirehtiä liikaa – on vakavasti harkittava, mitä ovat ”yksittäisoliot”, nuo ”singulaarit” ja ”reaaliset oliot”. Edellä on mainittu, että *reaaliset oliot* ovat Jumalassa; kyse ei siis ole olioista, jotka ovat ajassa ja paikassa. Aiemmin on mainittu myös, että Spinoza viittasi sanalla ”olio” (*res*) kolmioon, minkä perusteella on mahdollista, että lajioolio edustaa tässä viitattua ”singulaaria”.

Nähdäkseni Hübner (2015b, 233-4) esittää perusteettomasti, että *Etiikassa* *jotkin* järjen olennot voivat osallistua adekvaatin tiedon tuottamiseen. Viittaa siihen, että *Etiikassa* kolmion kaltaisia olioita ja adekvaatteja käsitteitä ei kutsuta järjen olennoiksi. Nähdäkseni Hübnerin esitys ei ole oikea, kysymykseen tuleva vaihtoehto, sillä vaihtoehtoja on vain kaksi: joko *kaikki* järjen olennot ovat nyt yhteisolioita<sup>67</sup> tai sitten Spinozan filosofiassa ei ole *lainkaan* sijaa järjen olioille, vaan ainoastaan kuvitteluolioille. En pidä uskottavana tulkintaa, jonka mukaan osa järjen olennoista olisi

---

<sup>67</sup> Avaan tätä käsitettä alempana tarkemmin. Kyse on kuitenkin siis, kuten jo mainittua, adekvaateista universaalikäsitteistä, joita vastaa ulottuvaisuudessa todellinen olio. Kyse ei siis ole induktion kautta saavutetusta abstraktista yleistyksestä.

yhteisolioita ja siten adekvaatteja käsitteitä, muiden samannimisten olioiden ollessa tieto-opillisesti epäadekvaatteja fiktioita tai harhoja. En myöskään voi ymmärtää, kuinka Hübner (2015b, 233) voi väittää yhteiskäsitteiden kohteita ”vain ideaalisiksi” (*merely ideal*). Ilman muuta esimerkiksi liikkeen ideaa (eli ymmärrystä) vastaa konkreettinen, ulottuvainen olio: itse liike. Samoin koko universumi on Spinozan mukaan konkreettinen yksilö. Myös Hübnerin johtopäätös on näin ollen jokseenkin vailla kohdetta ja suuntaa. Idealistit (ja akosmistit) eivät hänen mukaansa ymmärrä, etteivät kaikki ideat, joilla ei ole vastinetta luonnossa ole suinkaan Spinozan mukaan epäadekvaatteja. Hübner viittaa tässä siis nimenomaan siihen, että kolmion kaltaisilla adekvaateilla käsitteillä ei muka ole vastinetta ulottuvaisuudessa. Jos ja kun Spinoza esittää sekä näin että täsmälleen päinvastoin, kuten edellä ympyrän esimerkin suhteen näytin, katson, että puhe siitä, ettei ole ulottuvaista kolmiota, on sen verran erikoinen, että se olisi kahdesta esityksestä se, joka tutkijan pitäisi selittää, sikäli kuin hän katsoo juuri sen olevan pätevä kuvaus todellisuudesta.

MacKinnon (1924, 350) katsoo, että Spinoza tuossa edellä jättää tekemättä täsmällisen erottelun mielikuvitusolioiden ja järjen olentojen välille. MacKinnon kuitenkin katsoo, että noin yleisesti Spinoza sittenkin tarkoittaa edellisillä ihmisiä ja puita ynnä muita sellaisia, ja jälkimmäisillä puolestaan ”kvaliteettien, aktiviteettien ja suhteiden universaaleja”. MacKinnon ei perustele sitä, miksi Spinoza hänen mielestään ei tee kunnollista eroa noiden käsitteiden välille, tai ei ainakaan pidä siitä kiinni, kuten MacKinnon esittää. Olivat adekvaatit universaalit nyt mitä tahansa, ”suhteiden universaaleja” tai jotakin muuta, niin onhan tuossa nyt joka tapauksessa selkeä ero niiden ja epäadekvaattien kuvitteluolioiden välillä – olivat nämä viimeksi mainitut sitten sellaisia kuin aistien kautta saavutetut Jarkon ja Petran kuvat tai näistä yleistetty *ihmisen* kuva. Painottaisin ainoastaan sitä, ettei ”kvaliteettien, aktiviteettien ja suhteiden universaaleja” – tai jotakin sellaista, kunhan on nimenomaan adekvaatti käsite – ole syytä kutsua varhaisteosten tapaan ”järjen olennoiksi”, vaan *Etiikan* mukaisesti *yhteiskäsitteiksi*.

Vaikka Spinoza ei näytä käyttävän *Etiikassa* juurikaan järjen olennon käsitettä (Deleuze 1988, 8; 47; 56; 119-20; 1992, 292-3 katsoo sen poistuneen, koska Spinozalla on uudet järjen käsitteet, nimittäin *yhteiskäsitteet*), niin, kuten mainittu, myöhemmässä kirjeessään Spinoza silti kutsuu geometrisia olioita järjen olennoiksi (KIR, 409-10 / Ep. 83). Esimerkiksi Viljanen (2007b, 57) yleistää tämän nyt niin, että Spinozalle geometriset oliot ovat kaiken kaikkiaan vain järjen olentoja. Nähdäkseni näin suoraviivaisesti ei voida toimia. Sen lisäksi, että *Etiikasta* järjen olennon käsite käytännössä puuttuu, ja se löytyy kypsältä Spinozalta vain yhdestä kirjeestä, *Etiikassa* Spinoza myös sanoo, asian toistaakseni, että ”esimerkiksi luonnossa olemassa oleva ympyrä (*circulus in*

*natura existens*) ja olemassa olevan ympyrän idea, joka myös on Jumalassa, ovat yksi ja sama olio” (ET, 90 / E2P7).

Mielestäni tämä ”luonnossa olemassa olevan ympyrä” ei voi tarkoittaa muuta kuin sitä, että ympyrä ei ole vain ajattelussa oleva olio eli vain järjen olento. Samalla, kuten jo tämä lainauskin antaa ymmärtää, olio ja olion idea ovat yksi. Mitä ihmettä järjen olennot, eli yhden ja vain yhden attribuutin modukset, voisivat olla? Spinozan identiteetti-oppi (tai ”parallelismi-oppi”) ei näitä mielestäni salli, esittäessään esimerkiksi, että samoin kuin ”ajatteleva substanssi ja ulottuvainen substanssi ovat yksi ja sama substanssi, joka käsitetään milloin tämän, milloin tuon attribuutin alaisena” samoin ovat myös ”ulottuvaisuuden modus ja tämän moduksen idea yksi ja sama olio, mutta kahdella tavalla ilmaistuna” (ET, 90 / E2P7).

Kolmanneksi väittäisin, että olen itse muutaman (ulottuvaisuudessa olevan) kolmion piirtänytkin. Tämän väitteen suhteen on oleellista se, että geometrisen kuvion määritelmä kertoo Spinozan mukaan tuon kuvion syyn ja samalla se antaa kenelle hyvänsä ohjeen siitä, miten tuollainen kuvio valmistetaan. (YMM, 35.) Lyhyesti sanottuna, tässä puheena olevassa ympyrän tapauksessa on kyse harpista. Esitän tämän toimintakaavan seuraavassa luvussa täsmällisemmin; samoin sovelluksen, jossa ympyrän sijaan tarkastellaan kolmiota. Nähdäkseni Spinoza ympyrä-puheellaan myöntää, että (ohjeen eli määritelmän mukaan) piirtämäni kolmiot ovat luonnossa kaikkien nähtävillä; ne eivät ole (ainakaan *vain*) *minun* järjen olentojani. (On syytä kenties tarkentaa: piirtämäni kolmiot ovat olemassa kolmioina kaikille niille, jotka ovat nähneet ja todenneet eli *myöntäneet* minun valmistaneen ne ohjeiden eli kolmion määritelmän mukaisesti.)

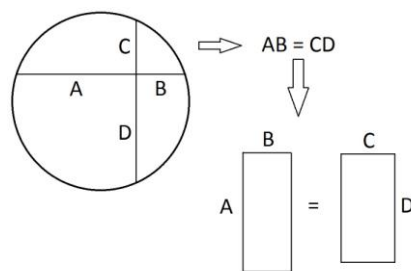
*Ymmärryksen parantamisessa* Spinoza sanoo, että

tosi idea (meillähän on tosi idea) on eri (*diversum*) kuin sen kohde (*suo ideato*). Ympyrä on yksi asia, ympyrän idea toinen. Ympyrän idea on jokin, jolla ei ole ympyrän kehää tai keskipistettä, kuten ei myöskään ruumiin idea itse ole ruumis. (YMM, 12.)

Tämä sanoo ainakin sen, että on olemassa ympyrä, joka ei ole ympyrän idea. Jos se ei ole idea, sen on siis oltava ulottuvainen olio, ja näin se ei ole järjen olento (vain tajunnassa oleva olio). Itselleni tämä jää yhteensovittamattomaksi sen kanssa, mitä Spinoza tuossa mainitussa kirjeessä esittää. Asia täytyy jättää siltä osin avoimeksi.

Lopuksi on syytä lyhyesti mainita (täsmällinen käsittely ei ole tässä yhteydessä mahdollista) eräs seikka, joka jollakin tavalla liittyy (tai ainakin se voidaan liittää) järjen olentoihin: *ei-olemassaolevien olioiden ideat*. Spinoza (ET, 90-1 / E2P8) esittää eräässä erittäin vaikeassa kohdassa, että yksittäisten olioiden formaalit olemukset (ja ilmeisesti jossakin mielessä myös itse

nuo yksittäiset oliot) ”sisältyvät (*comprehenduntur*) Jumalan attribuutteihin”. Spinozan esimerkin perusteella ”yksittäinen olio” voi tässäkin tarkoittaa geometrista oliota. Tuo ”sisältyminen” puolestaan merkitsee sitä, että jollakin tavalla nämä oliot seuraavat attribuutista välttämättömästi. Kun on annettu attribuutti, niin jollakin tavalla on sen myötä annettu myös esimerkiksi ’piste’, (ja ymmärtääkseni tästä pisteestä johdettuna) ’viiva’, ’kolmio’, ja niin edelleen (enkä sulje pois mahdollisuutta, että kun kuvio kehittyy kolmiulotteiseksi ja monimutkaistuu siitä edelleen, niin jossakin vaiheessa kehityksen tulos on ihminen geometrisena oliona). *Liike*, jota ainakin esimerkiksi ympyrä johtuminen vaatii, on äärettömänä välittömänä moduksena tietysti myös ulottuvaisuuden attribuutin myötä annettu. Tätä voi havainnollistaa jossakin määrin siten, että jos avara taivas esittää ulottuvaisuutta, niin periaatteessa me voimme nähdä siinä pisteen, viivan ja vaikkapa kolmion. Spinozan oma havainnollistus tässä kohdassa on ympyrä, tai ympyrän olemus, joka välittömästi sisältää äärettömän määrän keskenään täsmälleen yhtä laaja-alaisia erilaisia suorakulmioita. Esitän seuraavassa kuvan, joka sisältää hieman enemmän informaatiota kuin Spinozan itse antama alkuperäinen esimerkkikuva (Spinozan kuva on vain tuo vasemmanpuoleinen, ja siinä on yhdellä suoralla vain yksi kirjain suoran nimenä). Kuvan on tarkoitus ilmaista, että laitettiin ympyrän segmenteissä leikkaavien suorien keskinäinen leikkauskohta mihin kohtaan hyvänsä, tulokseksi saadaan kaksi suorakulmiota, joiden alat ovat toisiinsa nähden identtisen kokoiset (kuvani nuolet eivät esitä mitään tapahtumisjärjestystä, vaan vain ehdottamaani lukemisjärjestystä; ja yhtäsuuruusmerkki ilmaisee nimenomaan yhtäsuuruutta eikä esim. täydellistä identiteettiä):



Jos noiden kahden suoran ( $A+B$  ja  $C+D$ ) leikkauspistettä siis siirretään, saadaan aikaan uudet kaksi suorakulmiota, jotka ovat jälleen keskenään yhtä laaja-alaiset. Näin ollen Spinoza voi mielestään sanoa, että ympyrän olemukseen sisältyy ääretön määrä näitä kyseisiä tapauksia. Ja jollakin tavalla hän ymmärtää, että ulottuvaisuuden attribuutti on analogisesti samanlainen: se sisältää kaikki mahdolliset moduksensa eli ulottuvaisuuden muunnelmat tai ilmentäjät. – Ne kaikki voidaan *johtaa* siitä; ne kaikki *seuraavat* siitä.

Tuon kuvan mukaan olemassa olevia suorakulmioita on kaksi kappaletta. Loput äärettömistä vastaavista pareista ovat tuon kuvan perusteella ei-olemassa olevia. Näillä ei-olemassa olevilla



suorakulmioilla on kuitenkin olemus, ikuinen olemus, mikä niin sanotusti ”ilmenee” siinä, että me voimme ne johtaa tuosta ympyrästä esiin (esimerkiksi siirtämällä suorien leikkauspisteen paikkaa).

Spinozan ilmaus kuuluu nyt, että ei-olemassa olevien olioiden ideat ”sisältyvät Jumalan äärettömään ideaan”, ja tämä sisältyminen vastaa sitä (on tosiasia samalla tavalla), että olioiden (ilmeisesti kaikkien olioiden) ”formaalit olemukset sisältyvät Jumalan attribuutteihin” (ET, 90-1 / E2P8). Spinoza näyttää sanovan, että olevien ja ei-olevien olioiden ideat eroavat toisistaan siinä, että vaikka molemmat ovat adekvaatteja, eli ne voidaan johtaa attribuutista, vain olemassa olevien olioiden ideat ovat tosia, sillä vain niillä on kyseisellä hetkellä olemassa oleva vastine.<sup>68</sup>

Ensiksi on syytä huomioda, että idean totuus voi olla taattu sitä kautta, että sitä vastaa jokin toinen (mutta siis identtinen) olemassa oleva ulottuvainen olio. Tämän ehtona näyttäisi kuitenkin olevan se, että idea on yleiskäsite, ja olio on lajioolio, jolla on useita yksilöitä, kuten Spinozan (ET, 49 / E1P8) eräs erikoinen ilmaus näyttää sanovan (puoltaen samalla lajiolion todellisuutta).<sup>69</sup> Ainakin Balz (1918, 75) yhtyy esittämäni sanoessaan, että ”ympyrän käsite on minkä tahansa ympyrän idea; mahdollisten aktuaalisten ympyröiden lukumäärä on ääretön, mutta niiden idea-korrelaatti on yksi”.

Toinen huomio koskee sitä, että Spinozan kyseisessä esityksessä näyttäytyy ero olion olemassaolon ja sen olemuksen välillä, kuten Garrett (2009, 285) huomioi. Tämä puolestaan liittyy nyt erittäin vakavaan kysymykseen: mitä tapahtuu Spinozan identiteettiopille? Onko olemassa ideoita ilman ulottuvaisuutta (eli ilman ulottuvaista vastinettaan)? Kun Spinozan identiteettioppi sanoo, että (ulottuvaisten) olioiden ja ideoiden järjestys on identtinen, näyttäisi siltä, että nyt esitetyn perusteella täytyisi päätellä jokseenkin siten, että *jos jollakin hetkellä on olemassa jokin tietty ulottuvainen kappale, niin silloin se on seurannut sitä edeltävistä seikoista identtisellä tavalla kuin sen idea on seurannut sitä (ideaa) edeltävistä seikoista*. Tämä idea ei siis kuitenkaan ole ehdollinen vaan välttämätön, koska se on olemassa ikuisesti ja tiettyinä hetkenä se on idea ei-olemassa olevasta oliosta, kuten mainittu.

Tämä syvemmälle en tähän vaikeaan asiaan tässä yhteydessä pureudu. Yleisesti puhuen, ja järjen olentoihin liittyen, tässä ei nähdäkseni voida muodostaa eroa vaikkapa ihmisen ja suorakulmion

---

<sup>68</sup> Spinoza ilmaisee omaan kuvaansa ja siinä oleviin kahteen ”näkyvään” suoraan viitaten, että näistä muodostuvien suorakulmioiden ideat eivät ”ole olemassa yksistään ympyrän ideaan sisältyvinä, vaan myös sikäli kuin niihin liittyy kyseisten suorakulmioiden olemassaolo, ja tämän takia ne eroavat muiden suorakulmioiden muista ideoista” (ET, 91 / E2P8).

<sup>69</sup> ”On ehdottomasti pääteltävä, että kaikella jonka luonto sallii useamman yksilön olemassaolon (*omne id cujus naturae plura individua existere possunt*), täytyy välttämättä olla olemassaoloonsa ulkoinen syy” (ET, 49 / E1P8).

välille. Tässä esitetyn perusteella molemmat voivat olla samalla tavalla olemassa tai ei-olemassa (sikäli kuin tässä esitetty ylipäätään soveltuu muihun kuin geometrisiin olioihin), ja molemmat voivat nähdäkseni olla joskus vain järjen olioita (ei-olemassa olevien olioiden ideoita). Yleiskäsitteiden ongelman ratkaisuun tässä ei ole avaimia – sikäli kuin olen oikeassa siinä, että ihmisen ja suorakulmion käsitteet ovat tässä kohtaa muodollisesti samaa laatua, nimittäin molemmat adekvaatteja, jos ne johdetaan attribuutista alkaen eikä yksittäistapauksista. Lisäksi huomautan, että myöskään tutkielmani varsinaiseen ongelmaan, *yksilöolemukseen*, näillä eväillä ei nähdäkseni päästä käsiksi. Olemukset (”formaalit olemukset”, kuten Spinoza termi tässä kohtaa kuuluu) ovat ikuisia ja attribuuteissa, ja sikäli kuin ymmärrän oikein, objektiset olemukset ovat ideoita, eikä näiden *adekvaattisuus* riipu olioiden ajallisesta olemassaolosta, vaikka niiden totuus siitä näyttääkin riippuvan. Oli olio sitten ihminen tai Eija, niin tässä esitetyn pohjalta idea eli objektinen olemus voisi olla epätosi, jos ihmistä tai Eijaa ei olisi kyseisellä hetkellä olemassa, mutta adekvaatti tuo idea olisi molemmissa tapauksissa, koska sekä ihmisen että Eijan olemus olisi formaalisti ikuinen ja idea attribuutista johdettu. Joka tapauksessa, se onko tässä käsitelty vain lajioliota (’suorakulmio’, ehkä ’ihminen’) vai voidaanko sanotun katsoa pätevän myös yksittäiseen ihmiseen, ei Spinozan esityksestä selviä. Voiko attribuutista johtaa ihmistä, kuten geometrisia kuvioita (lajiolioita) näyttäisi voitavan johtaa, vaikka jossakin mielessä geometriset kuviot ovatkin äärellisiä (ja siten jollakin tavalla attribuutista johtumattomia), tai voiko attribuutista johtaa Eijaa, mikä näyttää vieläkin ongelmallisemmalta, tämä kysymys ei järjen olentojen tai ei-olemassa olevien olioiden kautta uskoakseni saa vastausta.

### 5.1.2 *’Ihminen’ - vain epäadekvaatti yleistys?*

Toinen *Etiikkaan* sisältyvä seikka, tutkielmani kannalta katsoen nähdäkseni tärkein seikka, joka hyvinkin näyttää viittaavan niin sanottua nominalismia kohti, löytyy teoksen toisen osan loppupuolelta. Täällä Spinoza selvästi esittää, että universaalit, kuten ’ihminen’ ja ’hevonen’, ovat käsitteitä, jotka ensinnäkin annetaan leimaksi jollekin joukolle olioita, joissa kaikissa on – epämääräisellä tavalla – jotakin samankaltaista. Näillä olioilla olisi kuitenkin myös keskinäisiä eroja, joita tällainen universaali ”käsite” ei pysty huomioimaan. Toiseksi, tällaiset sanat merkitsevät Spinozan mukaan kullekin puhujalle eri asiaa. Eli jos sanotaan sana ”hevonen”, joku ratsastusta harrastava henkilö ajattelee eri asiaa kuin totoaja tai jonkin muinaisen armeijan tallimestari. (ET,

120 / E2P40; ks. myös ET, 128 / E2P48.) Spinoza näyttää siis kieltävän sellaisten käsitteiden kuin *ihminen* ja *hevonen* pätevyyden.

Tähän voidaan liittää vielä toinen kohta. (Sanon selventäväksi taustaksi, että tässä kyseisessä kohdassa Spinoza kieltää tahdon vapauden. Tahdon ja vapauden asiaan ei kuitenkaan tarvitse kiinnittää nyt huomioita.) Tässä kohdassa Spinoza niputtaa yhteen *ihmisen*, *tahdon* ja *ymmärryksen* käsitteet ja esittää näiden suhteen hyvin nominalistiselta vaikuttavan kuvauksen. Spinoza puhuu tässä siis tahdon ja ymmärryksen kyvyistä:

Nämä ja vastaavat kyvyt (*facultates*) ovat joko pelkkää kuvittelua (*fictitias*) tai sitten metafyyysisiä entiteettejä eli universaaliolioita (*entia metaphysica vel universalia*), joita olemme tottuneet muodostamaan yksityisseikkojen pohjalta. Niinpä ymmärrys ja tahto (*voluntas*) suhteutuvat tiettyyn ideaan ja tiettyyn tahtoaktiin (*volitionem*) samalla lailla kuin 'kiviys' tähän tai tuohon kiveen tai 'ihminen' Pekkaan ja Paavoon. (ET, 128 / E2P48.)

Spinoza selventää sanomaansa esittämällä ensin, että *tahto* on sama asia kuin jonkin seikan *myöntämisen* (*affirmandi*) tai *kieltämisen* (*negandi*) akti (ET, 128 / E2P48), minkä jälkeen hän jatkaa sanoen:

Olettakaamme siis jokin yksittäinen tahtoakti, esimerkiksi se ajattelun modus, jolla tajunta myöntää, että kolmion kolme kulmaa ovat yhtä paljon kuin kaksi suoraa kulmaa. Tähän myöntöön liittyy kolmion käsite eli (*sive*) idea, toisin sanoen sitä ei voi käsittää ilman kolmion ideaa. On näet sama, sanonko että A:han täytyy liittyä (*debeat involvere*) B:n käsite, tai ettei A:ta voi käsittää ilman B:tä. Edelleen, tätä myöntämistä [...] ei voi olla ilman kolmion ideaa. Siispä kyseistä myöntöä ei voi olla eikä sitä voi käsittää ilman kolmion ideaa. Sitä paitsi tähän kolmion ideaan täytyy sisältyä (*involvere*) juuri kyseinen myöntö, nimittäin se että sen kolme kulmaa ovat sama kuin kaksi suoraa kulmaa. Siksi ei kääntäen myöskään tätä kolmion ideaa voi olla eikä sitä voi käsittää ilman kyseistä myöntöä, ja siksi (*II. määr. 2*) [eli E2Def2 M.P.] tämä myöntö kuuluu (*pertinet*) kolmion idean olemukseen eikä ole mitään muuta sen ohella. (ET, 129 / E2P49.)

Muutamaa sivua myöhemmin Spinoza lisää vielä, että

Tahto on universaaliolio (*ens esse universale*), eli idea, jolla ilmaisemme kaikkia yksittäisiä tahtoakteja, toisin sanoen sitä, mikä niille kaikille on yhteistä (*commune*). [...] Universaalinen näet pätee yhtä lailla sekä yhteen, useampaan että äärettömään yksilömäärään nähden. [...] Uskon [...] vastanneeni [...] vastaväitteeseen, nimittäin siihen että tahto olisi jokin universaali, joka predikoidaan kaikista ideoista ja merkitsisi vain sitä, mikä on kaikille ideoille yhteistä, nimittäin myöntämistä. Tämän takia myöntämisen adekvaatin olemuksen, sikäli kuin sitä ajatellaan näin abstraktisti, täytyy olla jokaisessa ideassa ja tässä suhteessa lisäksi kaikissa samana, mutta ei sikäli kuin sitä tarkastellaan idean olemusta muodostavana; sillä yksittäiset myöntöaktit eroavat (*differunt*) toisistaan samassa määrin kuin ideatkin. Esimerkiksi se myöntäminen, joka liittyy ympyrän ideaan, eroaa yhtä lailla siitä myöntämisestä, joka liittyy kolmion ideaan, kuin ympyrän idea eroaa kolmion ideasta. (ET, 133-4 / E2P49.)

Lopuksi Spinoza tekee yleistyksen esittämästään:

Harhaannumme helposti sekoittaessamme universaalit yksittäisolioihin sekä järkioliot ja abstraktit asiat reaalisiin (*universalia cum singularibus, et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus*) (ET, 134 / E2P49).

Nämä kohdat saavat aikaan valtavia ongelmia. Esimerkiksi ymmärryksen, joka nyt ei näytä olevan varsinaisesti mitään, pitäisi kuitenkin olla myös adekvaatti käsite, nimittäin *ajattelun ääretön modus*, ja tällainen ei voi olla johdettu yksittäisistä moduksista yleistämällä. Onko ymmärrys, ääretön ymmärrys, nyt siis vain abstrakti yleistys vai voiko se olla yhteiskäsite, joka koskee adekvaatisti kaikkia mahdollisia ideoita? – Ja voiko se nimenomaan olla myös dynaaminen yhteisolio (ks. alla), joka koskee kaikkia staattisia ajattelun osatekijöitä? Entä ihminen? On varmaa, että Spinoza nimenomaan puhuu tässä nyt huonosti muodostetusta, eli vain yleistämällä aikaan saadusta ihmisen käsitteestä. Onko olemassa hyvin ja adekvaatisti muodostettu ihmisen käsite, sitä tämä kohta ei kiellä, vaikkei se sitä missään nimessä myöskään myönnä.

Ajattelun attribuutissa ääretön modus näyttää saavan kaksi nimeä: *Jumalan tajunta* (”mieli”, ”idea”) ja *Jumalan ymmärrys*. Esimerkiksi Laerken (2015, 17) ja De Dijn’n (1996, 203) mukaan tuo jälkimmäinen on jotakin, jota voidaan kutsua ajattelun liikeprinsiipiksi. Mutta miten tämän voisi sovittaa yhteen sen kanssa, että ymmärrys on pelkkä erillisistä ideoista tehty yleistys (ET, 128 / E2P48)? Nähdäkseni tällainen sovitus ei ole mahdollinen. Siksi on mielestäni pääteltävä, että ääretön ymmärrys (ääretön modus) ei ole yleistys, vaan koska se käsittää kaikki ideat ja on kaikkien ideoiden perusta ja yhteen nitoja, on se adekvaatti yhteiskäsite. Kuten esimerkiksi Erkki Kaila (1911, 75) painottaa, ääretön ymmärrys on nimenomaan ”ajatusvoimaa”, ei staattinen idea. Tämä *ajatusvoima* -termi tekee käsitteen ymmärrettäväksi samalla tavalla kuin miten *liike* voidaan ymmärtää toisessa attribuutissa (ks. MET, 157; 160-1; vrt. Maimonides 2004, 181-4).<sup>70</sup>

Mikäli ymmärrys olisi nyt vain yleistys yksittäisistä ideoista, ei olisi olemassa mitään ääretöntä modusta – tai sekin olisi vain epäadekvaatti yleistys. Jos näin olisi, niin itse attribuutikaan, siis substanssi, ei joko saisi mitään aikaan, jolloin sekin olisi vain viraton yleistys. Vaihtoehtoisesti se saisi aikaan vain yksittäisiä ideoita, joilla taas ei olisi mitään loogista eli luonnollista järjestystä, vaan ihminen itse yleistämällä asettaisi ne järjestykseensä, mitä sitten kutsuisimme Jumalan ymmärryksi. Voitaisiin esimerkiksi sanoa, että yksittäiset kappaleet eivät noudattaisi liikelakeja, vaan päinvastoin ne saisivat ne aikaan. Tällainen johtopäätös olisi ristiriidassa Spinozan filosofian

<sup>70</sup> On kuitenkin muistettava ero attribuutin ja äärettömän moduksen välillä. Liike (ja lepo) tai ymmärrys eivät ole itsessään voimaa, sillä tuo voima on varsinaisesti ulottuvaisuus itse ja ajattelu itse, eli substanssi. Liike (ja lepo) ja ymmärrys ovat kuitenkin tuon voiman niin sanotusti välttämätön ja välitön tapa ilmetä, ja omassa attribuutissaan nähdäkseni myös ainoa tapa.

perusteiden kanssa, joiden mukaan looginen (käsitteellinen) järjestys on sama kuin luonnon (fysikaalinen) järjestys, ja tässä järjestyksessä ensisijainen on substanssi (ja attribuutit) eli ajatteleva ja ulottuvainen olio, josta loogisesti seuraavat ensin äärettömät modukset eli *Jumalan ymmärrys* ja *liike ja lepo*, ja vasta näistä seuraa – jollakin tavalla, mitä Spinoza ei tyydyttävästi ole selittänyt – äärelliset modukset, jollaisia esimerkiksi ihmisyksilöt ovat. Missään nimessä ääretön modus eli Jumalan ymmärrys ei seuraa tällaisesta äärellisestä moduksesta eli ihmistajunnasta, vaan päinvastoin edeltää sitä, samoin kuin luonnonlait edeltävät yksittäisiä kappaleita ja määräävät yksittäisten kappaleiden liikkumista.

MacKinnon (1924, 356) katsoo, että Jumalan idea on Jumalan itsetieto, ja sellaisena aito universaali, mutta ääretön ymmärrys puolestaan on vain ideoiden summa. MacKinnonin perustelu on, että Spinoza sanoo äärettömän ymmärryksen muodostuvan kaikista äärellisistä tajunnoista yhteensä. Toiseksi MacKinnon jaottelee, että vain ääretön ymmärrys olisi luotua luontoa, kun taas Jumalan idea olisi luovaa luontoa. Tämä tarkoittaisi sitä, että ääretön välitön modus olisi luovaa luontoa, mikä nähdäkseni ei pidä paikkaansa. Toiseksi, tuo ajatus äärettömästä ymmärryksestä ideoiden aggregaattina ei mielestäni vastaa Spinozan filosofiaa, sillä jos jokin jostakin muodostuu, tämä jokin on noiden muodostavien tekijöiden olemus eli muoto, ei niiden aggregaatti.

Weber (1914, 332), joka ensiksi kiinnittää huomion siihen erikoisuuteen, että Spinoza sekä kieltää Jumalalta ymmärryksen että kuitenkin puhuu Jumalan äärettömästä ymmärryksestä, katsoo, että on syytä nähdä asiassa skolastiseen käsitykseen perustuva ero; Jumalan ymmärrys ei ole diskursiivinen, vaan se on intuitiivinen ja kerralla kaiken eli äärettömyyden kattava – Weberin mukaan on kyse Aristoteleen aktiivisesta ymmärryksestä (*nous poietikos*). On selvä, että tällä ymmärryksellä ei ole osia, eikä se siten rakennu yhdistelemällä yksittäisiä ideoita tai tajuntoja.

Mainittakoon, että jo Leibniz (1951/1708, 488) ihmetteli tajunnan ja ajattelun suhdetta Spinozalla, kommentoiden, että paremminkin tajunnan tulisi olla attribuutti, ja ajattelun sen modus. Pietarinen (1994, 152-3) esittää varmasti parhaan mahdollisen tulkinnan, jonka mukaan ajattelu attribuuttina merkitsee jonkinlaista henkistä perusvoimaa, joka ”ei itse sisällä mitään ’ideoita’ mutta tuottaa kaiken, mitä kutsumme henkiseksi toiminnaksi”.

Nähdäkseni on oikein seurata Joachimia (1958/1940, 74), jonka mukaan ääretön ymmärrys ei ole mikään yleistys, vaan se on yhteiskäsité – tai kuten Joachim ilmaisee: ”konkreettinen universaali eli ikuinen yksilö”. Se on samalla kaikkien adekvaattien ideoiden kokonaisuus *ja* niiden alkuperä. Idea, joka ei johdu tai seuraa välttämättömästi tästä kokonaisuudesta ja järjestyksestä, on siis epäadekvaatti.

Ulottuvaisuuden kannalta vastaava Spinozan perusajatus voidaan Oittisen (1994, 20) mukaan ymmärtää siten, että Descartesin kehittelemä koordinaatisto kykeni kuvaamaan *liikkeen* (samoin kuin *ajan*) yksinkertaisesti vain viivana koordinaatistolla. Näin ollen liike voitiin ”palauttaa” ”analyytisesti ulottuvaisuuteen”, ja siksi se saatettiin käsittää ulottuvaisuuden modukseksi.

Toinen ongelma on sitten kysymys tajunnasta, jonka Spinoza näissä kohdin sanoo olevan ”tietty ja määrätty ajattelun modus” (ET, 128 / E2P48). Vielä täsmällisemmin hän toisaalla ilmaisee, että ”tajunnan olemus [...] koostuu (*consistit*) ainoastaan siitä, että se on aktuaalisesti olemassa olevan ruumiin idea” (KIR, 398 / Ep. 64). Tajunta näyttää siis olevan yhtä kuin idea. Näin ollen se ei joko merkitse mitään muuta kuin idea tai sitten se on huono yleistys yksittäisistä ideoista. On toki sekin vaihtoehto, että tajunta on yksittäisten ideoiden muoto eli olemus, mutta tällöin saman täytyy päteä myös muihin sen kanssa edellä rinnastettuihin käsitteisiin, jolloin myös tahto on ideoiden olemus, ymmärrys on ideoiden olemus, ja ihminen on Pekan ja Paavon olemus, kuten kiveys on tuon ja tuon ja tuon kiven olemus. Tällöin nuo yllä esitetyt nominalistiset kohdat (kertaan yhden kohdan tässä alla) olisivatkin universalistisia. Spinoza siis sanoi ymmärryksestä ja tahdosta, että

nämä ja vastaavat kyvyt (*facultates*) ovat joko pelkkää kuvittelua (*fictitias*) tai sitten metafyyysisiä entiteettejä eli universaaliolioita (*entia metaphysica vel universalia*), joita olemme tottuneet muodostamaan yksityisseikkojen pohjalta. Niinpä ymmärrys ja tahto (*voluntas*) suhteutuvat tiettyyn ideaan ja tiettyyn tahtoaktiin (*volitionem*) samalla lailla kuin ’kiviys’ tähän tai tuohon kiveen tai ’ihminen’ Pekkaan ja Paavoon. (ET, 128 / E2P48.)

Tässä Spinoza siis näyttää selvästi sanovan, että ymmärrys on vain ideoiden aggregaatti. Toisaalla se on kuitenkin ajattelun ääretön modus, ja sellaisena se on kaikkien ajattelun äärellisten modusten eli yksittäisten ideoiden syy, mikä minun mielestäni merkitsee sitä, että se on niiden olemus eli muoto.

Tajunnan suhteen voidaan nyt esittää analogisesti, että joko jokainen yksittäinen idea on tajunta (jolloin minun tajunnassani on lukematon määrä tajuntoja) tai sitten tajunta on ideoiden idea eli ideoiden muoto, joka puolestaan on sama asia kuin niiden olemus eli niiden välinen suhde. Uskoakseni tämä viimeksi mainittu on Spinozan kanta. Tämä tarkoittaa viime kädessä sitä, että Jumalan idea, eli ääretön (välillinen) modus, on kaikkien yksittäisten ideoiden muoto ja olemus. Samoin katson, että äärettömänä moduksena ymmärrys ei ole mikään huono yleistys yksittäisistä ideoista, vaan se on todella ääretön (välitön) modus, ja sellaisena se on äärettömän välillisen moduksen syy. Jos tämä pitää paikkansa, ja jos ja kun Spinoza tuossa esittää vastaavuuden ymmärryksen ja esimerkiksi ihmisen ja kiviuden välillä, ei tuossa voi sittenkään olla puhe epäadekvaateista yleistyksistä, vaan adekvaateista käsitteistä, eli olemuksista ja toisin sanoen

sellaisista yhteiskäsitteistä, jotka eivät päde kaikkiin olioihin vaan ainoastaan jonkin tietyn luokan olioihin (tämä yhteiskäsitteen ongelmasta alempana tarkemmin).

Spinoza joka tapauksessa ainakin näyttää kieltäneen ihmisen universaalikäsitteen, vaikka samaan aikaan on kuitenkin tosiasia, että Spinoza puhuu läpi *Etiikan* ”ihmisestä”, eikä hän tarjoa mitään selitystä sille, mikä tämä ”ihminen” nyt on. Bennettin (1984, 280) laskujen mukaan Spinoza käyttää *ihmisen* käsitettä pelkästään *Etiikan* kolmannessa osassa 38:ssa eri propositiossa, vaikka siis on jo sen pätevyyden kieltänyt. Vai onko sittenkään? Newlands (2012, 29) huomauttaa vastaavaa niin sanotusti epäadekvaattien ”olion” ja ”olennon” käsitteiden suhteen (ks. ET, 120 / E2P40), joita Spinoza vielä ”ihmistä” enemmän viljelee läpi *Etiikan*. Esitän nyt vain yhden esimerkin *Etiikan* kolmannen osan suhteen. Ajatus on se, että lukuun ottamatta niitä muutamaa kohtaa (esim. ET, 184 / E3P57), joissa Spinoza selkeästi sanoo yhden yksilön olemuksen eroavan toisen yksilön olemuksesta,<sup>71</sup> tämä esimerkki kuvastaa koko *Etiikkaa* toisesta osasta viidenteen asti. Spinoza käyttää siis kolmannessa osassa sellaista puheen muotoa, jonka mukaan ”tajunnalla on...”, ”tajunnassamme ei voi olla...”, ”...ruumiimme...”, ”rakastamme tai vihaamme jotakin...”, ”menneen tai tulevan asian kuva herättää ihmisessä...”, ”jos joku on tehnyt..., niin hän...” (ET, 146-161 / E3P9-30). Alustava tarkastelu antaa nähdäkseni kolme vaihtoehtoa:

1. Spinozan esitys on epäpätevä, koska ”tajunta”, ”ruumis”, ”ihminen”, ”me”, ”joku”, ja niin edelleen, ovat kaikki epäadekvaatteja universaaleja,<sup>72</sup> epäadekvaatteja yleistyksiä, jotka tarkoittavat kunkin ihmisajattelijan kohdalla eri asioita. Ja tästä johtuen
2. Spinozan esitys voi olla pätevä esimerkiksi ja samalla eksklusiivisesti vain hänen itsensä kohdalla, eli jos Spinoza *itse* on se olio, johon hän viittaa puhuessaan ”ihmisestä”. Tällöin hän ei kuitenkaan voi yleistää tuota yhtä, olemukseltaan ainutlaatuista ihmistä eli tässä tapauksessa häntä itseään koskevia lausuntoja muihin yksilöihin, koska näillä on kaikilla erilainen, yksilöllinen eli ainutlaatuinen olemuksensa.
3. Spinozan mukaan hänen esityksensä pätee kaikkien ihmisten kohdalla.

---

<sup>71</sup> Tässä näyttäisi olevan selvä tuki yksilöolemustulkinnalle. Asia on kuitenkin ongelmallinen, koska Spinoza (ET, 185 / E3P57) perusteluissaan puhuu ”ihmisestä”, ”eläimestä”, ”hevosesta”, ”linnuista”, ”kaloista” ja ”hyönteisistä” ja näiden välisistä eroista, mikä tekee mahdolliseksi, että hän viittaa yhdellä *yksilöllä* ”kalaan” (laji), toisella yksilöllä ”lintuun” (laji), ja niin edelleen.

<sup>72</sup> Täsmällisemmin sanottuna tuo ’joku’ (*aliquid*) on Spinozan oman käsityksen mukaan *transsendentaalikäsite* (ET, 119 / E2P40). Muut vastaavat ovat ’olento’ (*ens*) ja ’olio’ (*res*). Perusajatus on, että siinä missä universaali, kuten ’ihminen’, viittaa (sekavasti) vain ihmisyksilöihin, nämä transsendentaalikäsitteet viittaavat (sekavasti) mihin hyvänsä yksittäisiin olioihin. Transsendentaalikäsite on skolastista terminologiaa. Spinozan mainitsemien kolmen lisäksi näihin kuuluivat: ykseys (*unum*), totuus, ja hyvyys. (Wolfson 1960, 123.)

Jos ”ihminen” siis on epäadekvaatti käsite, voi Spinoza tuolla sanalla viitata – huolimattomasti – vain johonkin tiettyyn, konkreettiseen ihmisyksilöön, esimerkiksi itseensä tai Iidaan. Tällöin hänen antropologiansa, jonka mukaan – sattumanvaraisesti valiten, esimerkiksi: – ”tajuunta pyrkii kuvittelevaan sitä, mikä lisää tai auttaa ruumiin toimintakykyä” (ET, 148 / E3P12) sanookin tosiasiaassa, että *Iidan tajunta pyrkii kuvittelevaan sitä mikä lisää tai auttaa ruumiin toimintakykyä*.

Mitä ne ihmiset, jotka eivät ole Iida, tekevät tällä tiedolla? Romaaninko Spinoza kirjoitti? Tässä kyseisessä esimerkissä mainittu tajunnan *pyrkimys (conatus)* on Spinozan mukaan nimenomaan tajunnan *olemus* (ks. ET, 145-8 / E3P7-12). Jos se on yksilöllinen eli kaikilla ihmisillä eri, ei Spinoza voi sanoa, että Iidan tajunnan pyrkimys kertoo mitään kenenkään toisen ihmisen tajunnan pyrkimyksestä.

Vaihtoehdot 1 ja 2 sanovat, ettei *Etiikan* lukeminen maksa vaivaa. Vaihtoehto 3 sanoo sen sijaan, että on olemassa adekvaatteja universaaleja, ja näin ollen esimerkiksi *Etiikan* kolmannen osan ”tunteiden mekaniikka” ei anna meille tietoa jostakusta yhdestä yksilöstä, vaan sen sijaan ihmisestä ja ihmisen olemuksesta. Tämä tarkoittaisi nyt sitä, että se, mitä Spinoza yllä kritisoi ”ihmisen” ja ”hevosen” käsitteiden suhteen, saattoi koskea vain jotakin tiettyä tapaa, jolla tällaisiin käsitteisiin johdutaan. Näiden lisäksi voisi nyt toisin sanoen olla olemassa kuitenkin myös esimerkiksi sellainen käsite ’ihminen’, joka on muodostettu jollakin toisella tavalla kuin silloin, kun se muodostetaan Spinozan mukaan epäadekvaatisti, eli silloin kun ihmisruumiissa on

samanaikaisesti muodostunut niin monta kuvaa esimerkiksi ihmisestä, [...] ettei tajunta pysty kuvittelevaan yksilöiden pieniä eroja [...] tai niiden lukumäärää, vaan se kuvittelee selvästi ainoastaan sen, mikä niissä kaikissa on yhteistä, sikäli kuin ne vaikuttavat ruumiiseen. Juuri tämä yhteinen nimittäin on, jokaisen yksilön osalta, eniten vaikuttanut ruumiiseen; kyseistä yhteistä ilmaisee tajunta nimellä ’ihminen’ ja liittää sen äärettömään määrään yksilöitä. [...] On silti huomattava, etteivät kaikki muodosta kyseisiä käsitteitä samalla lailla, vaan ne vaihtelevat itse kullakin [...]. Joka esimerkiksi on usein ihaillen tarkastellut ihmisen hahmoa, ymmärtää ’ihmisellä’ pystyasennossa kulkevaa eläintä; ne taas, jotka ovat tottuneet tarkastelemaan jotain muuta, muodostavat ihmisestä toisen yleisen kuvan, esimerkiksi että ihminen on naurava eläin, kaksijalkainen höyhenetön eläin, järkevä eläin. [...] Siksi ei ole ihme, että on syntynyt kovin paljon kiistoja niiden filosofien kesken, jotka ovat halunneet selittää luonnonoliot pelkästään olioiden kuvien avulla. (ET, 120-1 / E2P40.)<sup>73</sup>

Heti tämän perään Spinoza (ET, 121 / E2P40) luettelee tavat, joilla me ”muodostamme universaalikäsitteitä (*notiones universales*)”. Näitä tapoja on kolme ja kaksi näistä koskee universaalikäsitteiden muodostamista kuvittelun pohjalta. Tällaista toimintaa edusti esimerkiksi tuo

<sup>73</sup> Mainitsen vain sivumennen, ettei näytä aivan ongelmattomalta puhua kuvista Spinozan antamilla esimerkeillä, varsinkin *järkevän eläimen* kuva mietityttää. Onko Rodinin *Ajattelija (Le Penseur)* järkevän eläimen kuva? Joka tapauksessa ”järkevä” tai ”järki” ei kuulosta kovalta, vaan käsitteeltä.



edellä lainauksessa kuvailtu toiminta, jossa ihminen havaitsee monia yksittäisiä ihmisiä, kaikki erilaisia ja ainutlaatuisia, ja sitten niputtaa ne yleistäen yhteen muodostamansa ihmisen käsitteen alle, ja niin että tämä käsite ei itse asiassa ole käsite vaan kuva, joka mitenkään ei voi kattaa kaikkien hänen sille alistamiensa yksilöiden erikoispiirteitä. Oma havainnollistukseni tämän kuvan muodostuksen puutteellisuudesta on se, että tällainen kuva ihmisen mielessä on välttämättä esimerkiksi valkoihoinen tai tummaihoisin, tai mies tai nainen, jolloin se ei voi kattaa kaikkia ihmisyksilöitä.

Sen sijaan kolmas tapa, jossa universaalikäsitteitä muodostetaan adekvaateista ideoista ja toisista jo muodostetuista yhteiskäsitteistä (*notiones communes*), on se, mihin kiinnitän seuraavassa huomion. Kyse on yhteiskäsitteistä, joiden tarkastelijana toimii järki. Tähän asti olen esittänyt nämä tärkeät termit – *yleiskäsite* ja *yhteiskäsite* (sekä *universaali*, joka on voinut tarkoittaa kumpaa tahansa) – jokseenkin vapaasti, mutta tästä eteenpäin teen selkeän eron yleiskäsitteiden ja yhteiskäsitteiden välille (*notiones universales* ja *notiones communes*). Tästedes kaikki puhe yhteiskäsitteistä viittaa adekvaatteihin ”yleis”käsitteisiin (joita en enää kutsu ”yleis”käsitteiksi vaan pelkästään *yhteiskäsitteiksi*), ja kaikki puhe yleiskäsitteistä tai universaaleista viittaa puolestaan sekaviin yleistyksiin. Kuten Wolfson (1960, 125) ja Hubbeling (1967, 16) huomauttavat, Spinoza itse joissakin kohdissa puhuu kuitenkin ”universaaleista”, vaikka selvästi tarkoittaakin kyseisessä kohdassa *yhteiskäsitteitä*.<sup>74</sup>

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan, mitä yhteiskäsitteitä eli adekvaatteja universaaleja on olemassa, esitän vielä muutamia nominalistisia näkemyksiä. MacKinnon (1924, 347) alustaa asiaansa esittäen, että keskiajalta ylipäättään vaikuttavimmaksi kannaksi jäi Akvinolaisen ”maltillinen realismi”, tai ”konseptualismi”, jonka mukaan ihminen tuottaa yleiskäsitteet päässään, mutta tälle prosessille on kuitenkin olemassa luonnossa itsessään täsmälliset perusteet. Luonnon olioissa on toisin sanoen selvät samankaltaisuudet ja selvät eroavuudet, ja näiden perusteella voidaan mielekkäästi puhua yleisistä, universaaleista ominaisuuksista.

MacKinnonin (1924, 347-8) mukaan Descartes esitti ulottuvaisen substanssin käsitteellään puhtaan realistisen kannan. Ulottuvaisuus ei ole jotakin, jonka tajunta johtaa eli indusoi yksittäisistä ulottuvaisista olioista; ulottuvaisuus on sen sijaan näiden yksittäisten ulottuvaisten olioiden perusta.

---

<sup>74</sup> Ks. Oittisen ja Pietarisen ”neuvottelu” yleis- tai/vai yhteiskäsitteistä: Oittinen (1995, 30) ja Pietarinen (1995, 28). Englanninkielisessä tutkimuksessa (esim. Hampshire 1970, 92; Steinberg 2000, 41; Sangiacomo 2013, 1.0; Laerke 2015, 6) käsitteitä *common notion*, *universal notion* ja *general notion* käytetään usein ikävän epätasaisesti ja epäselvästi. Spinozan adekvaatti yhteiskäsite on siis latinaksi *notion commune*; tästä syystä englannin kielessä olisi syytä käyttää tästä ainoastaan *common notion* -käännöstä (kuten Hampshire’kin 1970, 95 kolme sivua väärän muotoilunsa jälkeen painottaa).

Nämä yksittäiset oliot ovat siis ulottuvaisuuden modifikaatioita. Hobbes näyttää MacKinnonin mukaan seuraavan tässä joissakin kohdissa Descartesia: niin ulottuvaisuus kuin liikekin ovat konkreettisia universaaleja. Useimmiten Hobbes MacKinnonin mukaan kuitenkin näyttää käsittävän ulottuvaisuuden yksittäisten ulottuvaisten olioiden ominaisuutena. Tästä huolimatta *liike* kuitenkin säilyy todellisena, perustavana, ikuisena ja äärettömänä ”oliona”. Descartesilla universalismi ei MacKinnonin mukaan näytä kuitenkaan pätevän ajattelun substanssissa, vaan tällä saralla näyttää olevan ensisijaisesti yksittäiset mielet, yksittäiset substanssit, joiden summa on sitten jonkinlainen yleistävä substanssi, yleissubstanssi.

Spinozan kohdalla MacKinnonin lopputulema on yleisesti hyväksytty käsitys:<sup>75</sup> jos ”puu”, ”kivi”, ”ihminen” ja muut vastaavat ovatkin vain sanoja, niin sellaiset yhteiskäsitteet, kuten liike ja lepo, eivät ole nominalistisia; ne ovat yksittäisten olioiden kohdalla perustavia, ja ne ovat universaaleja. Muutoin Spinoza on MacKinnonin (1924, 359) mukaan lähinnä konseptualisti: lajikäsitteet perustuvat olioissa itsessään oleviin samankaltaisuuksiin ja eroavuuksiin. Tulkitsisin tämän ”nominalistisen” kannan nyt joka tapauksessa sanovan, että täysi nominalisti Spinoza ei voi olla, koska joitakin universaaleja (attribuutit, äärettömät modukset) Spinozalle joka tapauksessa on olemassa.

Feibleman (1951, 387) esittää vastineen Haserot’n (1950) nominalismi-kiellolle. Haserot on siis ennen häntä esittänyt kovaa kritiikkiä nominalistisia Spinoza-tulkintoja kohtaan ja on itse esittänyt universalistisen luennan. Feibleman esittää muun muassa, että se Haserot’n väite, että Spinoza on rationalisti, ei tee tästä universalistia (realistia), sillä Feiblemanin mukaan Spinoza on subjektiivinen rationalisti. Feibleman ei tarjoa kunnollista selitystä sille, mitä hän tässä kohtaa tällä skolastis-teologisella termillä tarkoittaa. Minun on hyvin vaikea nähdä, millä tavoin Spinoza missään mielessä voisi olla subjektivisti. Toinen Feiblemanin perustelu nominalistisen tulkinnan puolesta on se, että Peirce sanoi Spinozan olevan nominalisti, koska tämä kieltää kvaliteetin reaalisuuden. Tähän voi sanoa, ettei Spinoza onnistu olemaan puhumatta kvaliteeteista, vaikka haluaisikin sitten kieltää ne. Tämän Feibleman (1951, 388-9) periaatteessa myöntää ja päätyy jättämään kysymyksen auki: Spinozan ajattelussa on sekä nominalistisia että realistisia aineksia.

Spinozalainen ”nominalismi” on joskus yllätyksellistä: esimerkiksi Hartin (1983, 49) *platonisessa* luennassa nominalisti-Spinoza asettaa yhteisiä (*common*) olemuksia eli yhteisiä (*common*) luontoja, mutta silti on kuulemma kyse nominalismista, koska nämä luonnot eli olemukset ovat

---

<sup>75</sup> Tämän käsityksen voi tässä kohtaa väliaikaisesti hyväksyä. Tulen seuraavassa luvussa kuitenkin esittämään, että myös nämä tässä mainituksi tulevat nominalistiset universaalit ovat Spinozalle tosiasiaa yhteiskäsitteitä. On kyse tavasta, jolla ne muodostetaan – aistihavaintojen pohjalta (”ihminen” yleistykseenä) vai substanssista käsin johtaan (”ihminen” yhteiskäsitteenä).

partikulaareja. Tämä Hartin (1983, 55) ”nominalismi” sallii nyt senkin, että ”jokaisella äärellisellä moduksella ei ole partikulaaria, yksilöllistä olemusta”. Nähdäkseni Hartin ei tulisi kutsua luentaansa nominalistiseksi (luentaa, jota hän siis itse kutsuu myös platoniseksi). Kertaan vielä aiemmin esittämäni näkemyksen: Attribuutit (substanssi) ja äärettömät modukset (ja jos on muita yhteiskäsitteitä, niin myös ne), joihin Hart tuossa viittasi ”yhteisinä olemuksina”, ovat *singulaareja olioina* mutta *universaaleja olemuksena*. (ks. YMM, 37.) Ulottuvaisuus (kuten myös liike-ja-lepo) on yksi ja jakamaton, mutta liikkeen-ja-levon ohella se on syy äärettömälle määrälle ulottuvaisia äärellisiä olioita. Tämä *syynä eli perusteena oleminen* (moneudelle) on siis attribuuttien ja äärettömien modusten universaalisuutta. Kaikilla äärellisillä moduksilla on täten yksi ja sama, universaali, yhteinen syy.

Tässä oli lyhyt esittely niin sanotusta spinozalaisesta ”nominalismista”. Totesin, että yksittäiset oliot ovat meille aistihavaintojen kautta välittyvinä laadultaan aivan samaa luokkaa kuin ne yleistyksen, joita Spinoza tunnustetusti kritisoi. Ongelma ei näin ollen ole noissa yleistyksissä, vaan jo niissä yksittäistapauksissa, joista nuo yleistyksen johdetaan.

Yleistyksen ohella on kuitenkin olemassa adekvaatteja universaaleja, jotka saavat Spinozalta nimen ”yhteiskäsitteet”. Näitä ryhdyn tarkastelemaan täsmällisemmin luvussa 6, jolloin tarkoitukseni on selvittää, kuinka laajasta käsitteestä on kysymys. Onko noita universaaleina toimivia singulaareja, kuten Spinoza niitä kutsuu, olemassa vain hyvin rajattu määrä, attribuutit ja äärelliset modukset, vai onko niitä olemassa lukemattomasti useampia? Oleellisesti kysyn, voiko olla olemassa ihmisen adekvaatti käsite, ihmisen yhteiskäsite. Alustan siirtymistä yhteiskäsitteisiin kohdan E2Def2 kautta. Näytän, millä tavalla eräät lajioliot soveltuvat siihen rooliin, jolle kohdassa E2Def2 etsittiin täyttäjää. Nämä kyseiset lajioliot liittyvät sitten olennaisesti yhteiskäsitteiden kysymykseen: nekin nimittäin saattaisivat olla yhteiskäsitteitä.

## 5.2 E2Def2 -sovellukset: kolmio ja vuori

Olen edellä osoittanut, ettei *Etiikan* kohdassa E2Def2 (ks. luvun 3.1 alku), jossa Spinozan on katsottu asettavan yksilöolemuksen tosiasian, itse asiassa puhuta olemuksesta sinänsä mitään, vaan pelkästään siitä, mitä olemuksesta seuraa. Nyt siirryn tuota samaa kohtaa ja yksilöolemustulkintaa koskevaan toiseen ongelmaan: Sen lisäksi, ettei tuossa kohdassa kerrota olemuksesta itsestään mitään, ei myöskään ole olemassa mitään syytä, miksi tuo kohta puhuisi nimenomaan *yksilöistä* mitään.

E2Def2 puhuu “oliosta” (*res*); tästä individualistit ovat tehneet sen nopean päätelmän, että kyse on yksilöoliosta. Kuten Hübner (2015a, 12) kuitenkin esittää, ei tuon “olion” tarvitse tarkoittaa yksilöoliota. Hübnerin ajatuksen mukaan tuo olio voi olla Pekan sijaan aivan hyvin ’ihminen’. Hän soveltaa vielä ’eläimen’ käsitettä Spinozan esitykseen, eli: ”Eläimen olemukseen kuuluu se, minkä annettuna ollessa, eläinkin on välttämättä annettu”. Hübner ei kuitenkaan anna konkreettista esimerkkiä siitä, mitä eläimen olemukseen sitten kuuluu. Tästä syystä esitän itse tuon kyseisen kohdan eläimen ja ihmisen käsitteiden sijaan sellaisia käsitteitä soveltamalla, joita Spinoza itse käyttää, ja joiden avulla voidaan sanoa jotakin sisällöllistä siitä, mitä jonkin olion olemukseen *todella kuuluu*. Tällaisia apu- tai esimerkkikäsitteitä ovat kolmio ja vuori.<sup>76</sup>

Kolmion kohdalla minun on itse muotoiltava Spinozan argumentti siihen muotoon, että se soveltuu kohtaan E2Def2. Vuoren kohdalla vastaavaan työhön ei tarvitse vaivautua, sillä tässä kohtaa Spinoza – harvinaista kyllä – itse sanoo sisällöllisesti, mitä jonkin olion olemukseen – tässä tapauksessa vuoren olemukseen – kuuluu. Vuoren käsitteen kohdalla voidaan kysyä, onko tämän käsitteen käyttäminen adekvaattia, sillä Spinoza ei puhu asiasta *Etiikassa* lainkaan. Vuori on puheena vain Spinozan varhaisessa kirjoituksessa eli *Lyhyessä tutkielmassa*, joka sisältää tekstikappaleen, joka on lähes identtinen *Etiikan* E2Def2 -määritelmän kanssa. Spinoza kertoo samassa kirjoituksessa sekä sisällöllisesti, mitä vuoren olemukseen kuuluu, että täysin muodollisesti, mitä olion olemukseen kuuluu. Nähdäkseni sen, mitä Spinoza esittää vuoren olemuksesta sisällöllisesti, on oltava yhteensopiva sen kanssa, mitä hän yleisesti sanoo olion olemuksesta. Koska *Etiikan* E2Def2 on siis lähes identtinen *Lyhyen tutkielman* kohdan kanssa, on perusteltua katsoa, että myös vuoren tapaus on yhteensopiva kohdan E2Def2 kanssa.

Tuo kohtaa E2Def2 vastaava kohta *Lyhyessä tutkielmassa* sanoo:

Kysymys kuuluu, minkälaisen säännön määräisimme, jotta voitaisiin tietää, mitä olion olemukseen kuuluu. No, sääntö on tämä: Olion luontoon kuuluu se, mitä ilman olio ei voi olla eikä tulla ymmärretyksi, mutta ei kuitenkaan vain näin, vaan siten, että arvostelma täytyy voida myös kääntää, siten, etteivät predikaatit voi olla tai tulla ymmärretyksi ilman oliota. (LYH, 61-2 / KV, II Pre.)

Tätä aiemmin Spinoza on kyseisessä teoksessa ilmaissut, että

määrätty luonto on se, jonka kautta olio on, mikä se on, ja jota ei voi poistaa ilman että samalla tuhoaa olion. Täten esimerkiksi kuuluu vuoren olemukseen, että sillä tulee olla laakso, tai vuoren olemus on se, että sillä on laakso; tämä on ikuista ja muuttumatonta. (LYH, 37 alaviite 1 / KV, I.1.)

---

<sup>76</sup> Mainittakoon, että Spinozan valintaan puhua nimenomaan juuri näistä käsitteistä ja olioista vaikuttaa varmasti se, että myös Descartes (2002, 68) puhuu vastaavasti näistä kahdesta oliosta.

Jälkimmäinen toimii siis esimerkkinä edelliselle. Ei voi olla vuorta ilman laaksoa, eikä myöskään laaksoa ilman vuorta. Vuori ei tietenkään ole yksilö vaan yleiskäsite. Kirjaimellinen sovellus kohdasta E2Def2 voidaan esittää seuraavasti:

[*Vuoren*] olemukseen sanon kuuluvan [*laakson*], minkä annettuna ollessa [*vuorikin*] on välttämättä annettu ja jonka kumoutuessa [*vuorikin*] välttämättä kumoutuu; toisin sanoen [*laakson*], jota ilman [*vuorta*] ei voi olla eikä käsittää, ja päinvastoin, jota ei voi olla eikä käsittää ilman [*vuorta*].

Spinoza siis esittää, että *laakson omaaminen kuuluu vuoren olemukseen* (LYH, 37 alaviite 1 / KV, I.1). Vaikka väitettäisiin, että Spinoza tässä kohtaa tarkoittaa ainutlaatuista Mont Blancia ja ainutlaatuista Mont Blancin laaksoa, Spinozan ”vuori” pätee sittenkin kaikkiin vuoriin.

Kolmio-sovelluksen suhteen riittänee vain lyhyt maininta, joka kuuluu jokseenkin niin, että kolmion olemukseen kuuluu se, että sen kolmen kulman summa on yhtä suuri kuin kahden suoran kulman, ja jos on annettu kolmikulmainen tasokuvio, jonka kulmien summa on yhtä kuin kahden suoran kulman, on annettu välttämättä kolmio.

En ole kuitenkaan nähnyt individualistien esittävän yhtään vastaavaa esimerkkiä, eli sovellusta, jossa Spinozan puhtaan muodolliseen esitykseen kohdassa E2Def2 asetettaisiin jokin konkreettinen yksilöolio ja ilmaistaisiin jokin konkreettinen eli sisällöllinen esimerkki, mitä tuon yksilön olemukseen kuuluu – sellaista, jota minkään toisen olion olemukseen ei kuulu. Tämä ei ole välttämätön vaatimus – on mahdollista, että yksiolemus on tosiseikka, vaikka me emme siitä voikaan mitään sanoa tai tietää –, mutta joka tapauksessa jokin esimerkki tekisi individualistien näkemyksen uskottavammaksi, sillä vastakohtaisen näkemyksen puolesta on nyt annettu konkreettinen esimerkki.

Vaikka individualistit eivät juuri tähän kohtaan ole esimerkkejä tarjonneetkaan, heidän esityksistään voidaan kuitenkin löytää toisissa kohdin sellaisia Spinozan muodollisten vaatimusten mukaisia sovelluksia, että ne sopivat myös tähän kohtaan E2Def2. Esitän seuraavassa alaluvussa yhden sellaisen tapauksen, jonka kuitenkin haluan osoittaa ensiksi epäpäteväksi, mutta jonka toiseksi sitten muokkaan sellaiseen hahmoon, että se näyttäisi kohtaan E2Def2 soveltuvan. Muokkaukseni jälkeen ei kuitenkaan ole enää kysymys alkuperäisen esityksen yksilöoliosta vaan universaalista – siis jostakin, jota ei individualistien mukaan kohtaan E2Def2 pitäisi pystyä soveltamaan, ja siis sellaisesta, joka kumoaa heidän tästä kohdasta tekemänsä johtopäätöksen. Tämä kaikki on kuitenkin vain uusi versio seikasta, joka tuli selväksi jo edellä esittämistäni sovelluksista, joissa kumosin individualistien näkemyksen Spinozan itse esittämien esimerkkitapausten – vuoren ja kolmion – avulla. Tulen siis puhumaan ”talosta” ja ”talonrakentajasta”, ja esitän, miten näillä käsitteillä on

olemuksellinen yhteys vain sikäli kuin ne ovat yhteiskäsitteitä (eli niin sanottuja ”yhteisolioita” tai ”lajiolioita”); sen sijaan olemuksellinen yhteys ei tule kyseeseen, mikäli noilla termeillä viitataan tiettyihin ainutlaatuisiin yksittäistapauksiin (johonkin tiettyyn ja määrättyyn taloon ja johonkuhun tiettyyn ja määrättyyn talonrakentajaan).

Tarkastelen vielä muutamaa Spinozan toisista määritelmistä. Vaikka Spinozan teoksista on nähdäkseni turha etsiä partikulaarin tai singulaarin äärellisen yksilöolion määritelmää, niin esimerkiksi ”moduksen” Spinoza näyttää kuitenkin määrittelevän omien vaatimustensa, eli hyvän määritelmän ehtojen mukaisesti, mikä merkitsee sitä, että tosi määritelmä kertoo olion syyn, eikä se kerro mitään olioiden lukumäärästä (ET, 48-9 / E1P8). Moduksen määritelmä kuuluu: ”Moduksella ymmärrän substanssin tiloja (*affectiones*), eli sitä, mikä on toisessa ja käsitetään tämän toisen kautta” (ET, 43 / E1Def5).<sup>77</sup>

”Toinen” tarkoittaa tuossa substanssia (ET, 55 / E1P15; ET, 66 / E1P23) ja se on moduksen syy. Kuten Martineau (1883, 115) esittää, mikäli olio on toisessa (*in alio*), on tosi määritelmän ilmaistava tuo *aliud* – siis olion syy. On huomattava, että ”moduksella” (*per modum*; yksikkömuoto) Spinoza viittaa yhtä aikaa moniin tiloihin – *kaikkiin* tiloihin. Tässä on siis määritelty universaali modus eli adekvaatti yhteiskäsite *modus*. Esimerkki-ilmaus adekvaatista määritelmästä on: x on substanssin modus. Oli x mikä hyvänsä partikulaari olio, tämä määritelmä pätee. (Se myös siis moduksen käsitteen avulla kertoo sen, että x:n syy on substanssi.)

Mitä äärellisen moduksen olemukseen kuuluu (kun pidetään mielessä E2Def2), eli mitä sen olemuksesta seuraa? Mitkä ovat äärellisen moduksen ominaisuuksia? Esimerkiksi yksilön tajunnan olemus koostuu Spinozan mukaan ideoista, ja nämä ovat tajunnan ominaisuuksia. Mutta nämä modukset ovat muodollisesti aivan samanlaisia moduksia kuin tajunta itse. Niihin pätee sama määritelmä kuin tajuntaankin, ja ne ovat siis olemukseltaan samaa kuin tajunta. Näyttäisi siis siltä, että ne seuraavat, kuten tajuntakin, ajattelun attribuutista ja äärettömästä moduksesta.

Vaikuttaisi näin ollen siltä, että kaikki äärelliset modukset seuraavat äärettömän moduksen olemuksesta. Jos tämä pitää paikkansa, yksilöllisen äärellisen moduksen olemuksesta ei näytä voivan seurata mitään. Jos siitä nimittäin jotakin seuraisi, tuo seuraaja olisi äärellinen modus, mutta kuten juuri sanottiin, äärelliset modukset seuraavat äärettömästä moduksesta, eivätkä äärellisestä.

---

<sup>77</sup> Yhtä vähän oikealta määritelmältä kuin E2Def2 vaikuttaa myös Spinozan antama ”yksittäisen olion” määritelmä: ”Yksittäisillä olioilla (*res singulares*) ymmärrän olioita, jotka ovat äärellisiä ja joilla on määrätty olemassaolo. Silloin kun useampi yksilö (*plura individua*) toimii yhdessä sillä lailla, että kaikki ovat yhden ainoan vaikutuksen syynä, tarkastelen kaikkia yhtenä yksittäisoliona” (ET, 85 / E2Def7). Tässäkään ei puhuta olion syystä – ainakaan suoraan – mitään, sen sijaan vaikutuksista kylläkin jotain.

Nähdäkseni tämän näkymän kumoamiseksi tarvittaisiin nyt jokin konkreettinen esimerkkitapaus, joka todella näyttäisi jonkin yksittäisen äärellisen olion, ja kertoisi, mitä sen olemuksesta seuraa.

Väitän, ettei moduksen (moduksen sinänsä) olemukseen sisälly mitään yksilöllistä. Jos termin *modus* paikalle asetetaan todellinen olio, voidaan sanoa esimerkiksi, että *Petteri on substanssin modus*. Tässä ei ole mitään epäadekvaattia, tämä kertoo Petterin syyn, ja mielestäni se myös kertoo Petterin ikuisen olemuksen: (*olla*) *substanssin modus*. Petterin paikalle voimme tähän määritelmään laittaa kenet hyvänsä, minkä tahansa yksittäisen äärellisen olion, kuten Saw'kin (1951, 46) asian ymmärtää. Jos siis on, kuten tuossa ilmaisin, että äärellinen modus on olemukseltaan äärellinen modus, niin siinä tapauksessa kaikilla äärellisillä moduksilla on yksi ja sama olemus.

Spinoza ei ole määritellyt yhdenkään ajallisen, muuttuvan, konkreettisen yksilön yksilöolemusta. Määritelmistä tai muista ilmoituksista Spinozan lukijat saavat tietää mitään vain sellaisten teknisten käsitteiden kuin substanssin, moduksen ja attribuutin; geometrysten kuvioiden, kuten kolmion ja ympyrän; muutaman lajikäsitteen, kuten vuoren; ja lisäksi sellaisten edelleen teknisten käsitteiden kuin ikuisuuden, idean, kappaleen, ja muiden vastaavien – joko ikuisten ja muuttumattomien konkreettisten yksilöiden (kuten *koko luonto*) tai muiden yhteiskäsitteiden – olemuksista. Uskon, että syy on selvä: Spinozan mukaan me emme voi tietää muuttuvista yksittäisistä olioista mitään adekvaattia, sikäli kuin ne ovat yksittäisiä ja äärellisiä. Kun yksittäiset ja äärelliset oliot eivät näin kelpaa Spinozalle syiksi, täytyy syiden ketjun olla *universaaleina toimivien ikuisten olioiden* ketju. (YMM, 37.) Spinozan filosofian avulla emme saa tietoa konkreettisen, äärellisen yksilöolion olemuksesta ja siitä, mitkä ominaisuudet seuraavat yksilön olemuksesta. Kuten Curley (1988, 112) esittää, Spinoza sanoo, ettei tällaisia asioita voida tietää. Pelkän yksilöolemuksen asettajien tulisi siis vastata kysymykseen, mitä yksilöolion yksilöolemuksen kuuluu. Kysymys on siis sama kuin kysymys siitä, mitä yksilön olemuksesta seuraa. Tämä puolestaan on lopulta sama asia kuin se, missä asiassa tai tapahtumassa yksilö voidaan ymmärtää tämän jonkin tapauksen ainoaksi syyksi, missä tapauksessa me Spinozan mukaan voimme kutsua kyseistä oliota *adekvaatiksi syyksi* johonkin asiaan. Tässä on kyse juuri siitä seikasta, johon edellä viittasin, johon on annettu vastauksia, joiden nähdäkseni tulisi sellaisenaan soveltua kohtaan E2Def. Palaan tähän seuraavassa alaluvussa.

Esittelin aiemmin tutkijoiden argumentteja sen puolesta, että Spinozan olemuksen käsite kohdassa E2Def2 on tarkoitettu vain ja ainoastaan yksilöolemuksiksi. Lainasin tuolloin Viljasen kahta eri kirjoitusta. Linaan tässä vielä kolmatta kirjoitusta. Viljanen (2011, 10) esittää:

*Lyhyen tutkielman* ensimmäinen luku viittaa vahvasti siihen, että määrätty luonto (eli määrätty olemus) on se, mikä yksilöi kantajansa, sillä Spinoza sanoo, että se on se ‘jonka myötä olio on se mikä se on, ja mitä ei voida irrottaa oliosta tuhoamatta sitä’ (KV I.I; C, p. 61; G I, p. 15, kursiivi lisätty). Esimerkiksi laakson omaaminen kuuluu vuoren olemukseen, ja kuten olemme nähneet, Spinoza haluaa erityisesti painottaa näiden yksilöivien tekijöiden epäajallista luonnetta: ‘olioiden olemukset ovat muuttumattomia ikuisuudesta ikuisuuteen’ kuten ei voi koskaan olla vuorta ilman laaksoa, ja ‘[t]ämä on todella ikuista ja muuttumatonta, ja sen täytyy aina sisältyä vuoren käsitteeseen, vaikka tuota vuorta ei olisi olemassa, eikä olisi koskaan ollutkaan’ (KV I.I; C, p. 61; G I, p. 15). Hämmästyttävää kyllä, Spinoza näyttää olleen vankkumattomasti sitoutunut yksilöllisiin olemuksiin; selkein tekstuaalinen evidenssi tälle on olemuksen määritelmä *Etiikassa*, jota olisi vaikea lukea millään muulla tavoin.<sup>78</sup>

Tähän Viljanen siteeraa kohdan E2Def2, jota hän lopuksi kommentoi alaviitteessä sanoen:

Vaikka yksilöolemuksia vastaan on argumentoitu, kannatan tässä yhä valtavirran näkemystä: kuten Christopher Martin (2008, p. 490) tuoreessa tähän aiheeseen keskittyvässä kirjoituksessaan arvioi, ‘kommentojien kesken on olemassa vahva konsensus, että Spinoza käsittää kunkin moduksen olemuksen koskevan vain juuri kyseistä modusta.’ Martin (2008, pp. 490-2) näkee aivan oikein, että 2d2 [eli E2Def2 M.P.] on selkein todiste tämän tulkinnan puolesta.<sup>79</sup>

Kuten nähdään, Viljanen perustelee yksilöolemuksen käsitettä viittaamalla Spinozan puheeseen vuoresta. Näyttää siis siltä, että Viljanen lukee tuon *Lyhyen tutkielman* “vuoren” yksilöksi. Nähdäkseni asia ei voi olla niin. Vuori on, kuten sanottu, universaali. Viljanen näyttää katsovan, että tämä vuoren tapaukseen viittaaminen on itsessään todiste hänen argumenttinsa puolesta. Kun hän tämän jälkeen viittaa kohtaan E2Def2, on se annettu ikään kuin vain ylimääräisenä lisäyksenä. Viljasen argumentoinnin mukaan Spinoza siis asettaa nimenomaan, ja jo yksistään tuossa vuori-esimerkissä, yksilöolemuksen. Tämä ei ole kovinkaan vakuuttava väite. Vaikuttaisi paremminkin siltä, että Viljasen kanta ylipäättään perustuu kohtaan E2Def2. Se taas ei kuitenkaan sovi yhteen tässä vuori-kohdassa sanotun kanssa: Vuori ei ole yksilö.

Mainitsen lopuksi, että on olemassa tulkinta (tästä tarkemmin pian), jonka mukaan Spinoza itse asiassa näyttää ymmärtävän geometriset oliot – kolmio, ympyrä, ja niin edelleen – *yksilöiksi*, ja

<sup>78</sup> “The opening chapter of the *Short Treatise* strongly suggests that a *definite nature* (i.e. a definite essence) is what individuates its possessor, for Spinoza says that it is that ‘by which the thing is what it is, and which cannot in any way be taken from it without destroying it’ (KV I.I; C, p. 61; G I, p. 15, emphasis added). For instance, to have a valley belongs to the essence of a mountain, and as we have seen, Spinoza is keen to emphasize the atemporal character of these individuating factors: ‘The essences of things are from all eternity and will remain immutable to all eternity’ as there can never be a mountain without a valley, and ‘[t]his is truly eternal and immutable, and must always be in the concept of a mountain, even if it does not exist, and never did’ (KV I.I; C, p. 61; G I, p. 15). Strikingly, Spinoza appears to have been consistently committed to *individual* essences; the most straightforward piece of textual evidence for this is the definition of essence in the *Ethics*, which is uneasily read in any other way.”

<sup>79</sup> “Although arguments against individual essences have been presented, I am still occupying a mainstream position here: as Christopher Martin (2008, p. 490) estimates in a recent paper that focuses on this topic, ‘[t]here is a strong consensus among commentators that Spinoza understands the essence of each mode to be unique to it’. Martin (2008, pp. 490-2) correctly regards 2d2 [eli E2Def2 M.P.] as the most explicit piece of evidence for this interpretative position.” Tuo Martinin teksti löytyy omasta lähdeluettelostani: Martin 2008.



jonka mukaan tuosta voidaan päätellä, että kenties myös ”ihminen” tai ”kala” on Spinozalle *yksilö*. Jos tämä erikoisuus pitää paikkansa, se ei kuitenkaan puolla individualismia, koska ei laji voi olla ”individualistinen” yksilö eli ”yksilö” siinä merkityksessä, missä me tämän sanan tavallisesti käsitämme. Tarkoitin sitä, että jos esimerkiksi ”ihmiskunta” (eli laji *joukoksi* käsitettynä) on yksilö, on jokaisella yksittäisellä ihmisellä silloin tuon ihmiskunta-yksilön jäsenenä tuon ihmiskunta-yksilön olemus, ja se on silloin myös yksittäistä ihmistä määräävä tekijä (eli se ”ajaa määräysjärjestyksessä ohii” mahdollisen yksilöllisen olemuksen, ks. KIR, 292 / Ep. 32). Ihmisyksilöllä on tässä siis mahdollisen yksilöolemuksensa lisäksi myös sellainen olemus (ihmiskunta-yksilön olemus), joka on kaikilla muillakin yksittäisillä ihmisillä, ja tämä sulkee pois mainitsemani pelkästään yksilöolemuksella varustetun ”individualistisen” yksilön.

Jos viittaamani tulkinta – että on vain yksi ihminen, kuten geometriassa on vain yksi ympyrä – pitää paikkansa, on Spinoza ajateltuakin vähemmän kiinnostunut yksittäisistä erityisistä tapauksista – kuten tieteilijä, jota kiinnostavat yleiset lait ja lainalaisuudet. Lähtökohdaksi tämän tulkinnan esittelemiseksi voidaan ottaa *Etiikan* kohta, jossa Spinoza puhuu filosofista ja juoposta, ja sanoo näiden olemusten olevan erilaiset. Tarkasti luettuna tällaisetkaan oliot eivät ole yksilöitä, vaan tyyppejä tai universaaleja. Voidaan ajatella kahta vaihtoehtoa. Joko 1. Spinoza puhuu epäselvästi ja tarkoittaa yhtä ainoaa ainutlaatuista juoppoa – mutta tällöin hänen sanansa joka tapauksessa pätevät muihinkin juoppoihin. Vaihtoehtoisesti hän 2. tarkoittaa, niin omituista kuin se onkin, yksilöllä abstraktia olentoa eli yhteiskäsitettä ja yhteisoliota. Näin ollen koira on yksilö, ihminen on yksilö, ja niin edelleen. Tähän suuntaan asian esittävät Taylor (1972/ 1937, 192; 194), joka kriittisesti katsoo, ettei Spinoza näytä lainkaan ymmärtävän, ettei ’kolmio’ tai ’ihminen’ ole yksilö, sekä Saw (1951, 44; 47-8), jonka mukaan ensinnäkin euklidisessa geometriassa on aivan luonnollista pitää tasasivuista kolmiota yksilönä ja ympyrää toisena yksilönä; tässä ”maailmassa” kun ei varsinaisesti ole olemassa toista tasasivuista kolmiota, koska sellaista *ei voi* olla. (Puhe on siis *olemuksesta*; kuvioden koko voi tietysti vaihdella, mutta se ei ole olemuksellinen tekijä.) Kuten myös Masih (1994, 224) painottaa, geometriassa kaikki on universaalia. Tästä päätellen Saw katsoo, että jollakin tavalla Spinoza käsittää tämän asian koskevan geometrian maailman lisäksi kaikkea maailmaa.

### 5.3 Konstruoitu E2Def2 -sovellus ja sen kritiikkiä: Urho ja Urhon rakentama talo

Kohtaa E2Def2 ei siis suoraan ole sovellettu yksilöolioihin, tai yksilöolioita siihen. Kiertoteitse tällainen tapaus voidaan kuitenkin rakentaa. Tässä tulee esiin se aiemmin viittaamani *adekvaatin* syyn kysymys. Spinoza esittää:

Kutsun adekvaatiksi syyksi sitä, jonka vaikutus (*effectus*) voidaan selvästi ja kirkkaasti havaita sen itsensä kautta. Epäadekvaatiksi tai osittaiseksi (*partialem*) taas kutsun syytä, jonka vaikutusta ei voi ymmärtää vain sen itsensä kautta. (ET, 138 / E3Def1.)

Spinoza näyttää tässä sanovan, että jos on olemassa jokin vaikutus, jolla on useampi erillinen syy, nämä kaikki erilliset syyt ovat tällöin itsessään epäadekvaatteja. Spinoza jatkaa:

Sanon meidän toimivan (*agere*) silloin, kun meissä tai meidän ulkopuolellamme tapahtuu jotain, jonka adekvaattina syynä me olemme, toisin sanoen [...] kun meidän luonnostamme seuraa (*sequitur*) jotain meissä tai meidän ulkopuolellamme, joka on yksistään meidän luontomme kautta selvästi ja kirkkaasti ymmärrettävissä. Sitä vastoin sanon meidän kärsivän (*pati*), kun meissä tapahtuu tai meidän luonnostamme seuraa (*sequitur*) jotakin, jonka syynä emme ole kuin osittain. (ET, 138 / E3Def2.)

Spinoza näyttää tässä esittävän äärimmäisen ankaran vaatimuksen sen suhteen, mikä olio todella voidaan lukea syyksi. Jos minä olen osasyynä johonkin vaikutukseen, johon siis on rinnallani muitakin syitä, niin minä en näytä Spinozan mukaan tuolloin toimivan, vaan päinvastoin minä kärsin eli olen passiivinen. Tähän perään Spinoza esittelee vielä ”aktion” ja ”passion” käsitteet:

Affektilla (*affectum*) ymmärrän ruumiin tiloja (*corporis affectiones*), jotka lisäävät tai vähentävät, auttavat tai estävät ruumiin omaa toimintakykyä, ja samaten näiden tilojen ideoita (*affectionum ideas*). [...] Jos me siis voimme olla jonkin tällaisen tilan adekvaattina syynä, silloin ymmärrän affektilla aktiota (*actionem*), muuten passiota (*passionem*). (ET, 138 / E3Def3.)

Ihmisen aktiivinen toiminta seuraa siis yksin ihmisen olemuksesta, kuten Descarteskin (1997, 367) katsoi. Tähän voidaan lisätä, että jos joku konkreettinen ihmisyksilö toimii adekvaatisti, seuraa tuo toiminta yksin hänen olemuksestaan.

Esitän muutamia esimerkkejä siitä, mitä Spinoza *toimimisesta* sanoo. Spinozan mukaan ”tajuntamme toimii [...], sikäli kuin sillä on adekvaatteja ideoita” ja se puolestaan kärsii, sikäli kuin sillä on epäadekvaatteja ideoita (ET, 139 / E3P1).

Spinoza esittää, että ”mistä tahansa annetusta (*ex data*) ideasta täytyy välttämättä seurata (*sequi*) jokin vaikutus [...], ja tämän vaikutuksen adekvaattina syynä on Jumala [...], ei äärettömänä, vaan sikäli kuin Jumalaa tarkastellaan mainitun annetun idean vaikuttamana” (ET, 139 / E3P1). Tätä vastoin

yhden ihmisen tajunta ei ole [...] adekvaattina, vaan osittaisena syynä kaikkeen siihen, mikä välttämättä seuraa (*sequitur*) ideasta, joka on adekvaatti Jumalassa, ei sikäli kuin Jumala sulkee puitteisiinsa (*habet*) vain yhden ihmisen tajunnan, vaan sikäli kuin

Jumalassa on kyseisen ihmistajunnan ohella samalla muidenkin olioiden tajuntoja. (ET, 139 / E3P1.)

Spinozan mukaan ”kaikkien ajattelun modusten syynä on Jumala, sikäli kuin Jumala on ajatteleva olio, eikä sikäli kuin Jumalaa selitetään muiden attribuuttien kautta [...]; siis se, mikä määrää tajuntaa ajatteluun, on ajattelun modus”, ja samaten

kappaleiden levon ja liikkeen puolestaan täytyy olla lähtöisin (*oriri*) toisesta kappaleesta, jota edelleen määrää lepoon tai liikkeeseen toinen; ja yleensäkin kaiken kappaleessa kehkeytyvän täytyy olla lähtöisin Jumalasta, sikäli kuin Jumalaa tarkastellaan jonkin ulottuvaisuuden moduksen vaikuttamana. (ET, 140 / E3P2.)

Spinozan mukaan ”tajunnan aktiot syntyvät yksistään adekvaateista ideoista; passiot taas riippuvat (*pendent*) ainoastaan epäadekvaateista ideoista” (ET, 143 / E3P3).

Spinozan äärimmäisen ankarat adekvaattina syynä olemisen ehdot näyttävät siis merkitsevän sitä, että jos jokin seikka tapahtuu yksinomaan ihmisyksilöstä käsin, siis pelkästään ihmisen luonnon määräyksestä, on ihminen tällöin aktiivinen (vrt. Descartes 1997, 367). Mikäli muut tekijät, siis ulkoiset tekijät, vähänkään ovat mukana määräämässä sitä, että tuo jokin seikka tapahtuu, on ihminen tuossa silloin passiivinen. Näin erikoisen jyrkkä näyttää Spinozan jako olevan. Vaikka ihmisyksilö olisi siis yksi useasta määrääjästä, on hän tuolloin yhtä kaikki passiivinen. (Wetlesen 1979, 103; ks. ET, 138 / E3Def1-2.)<sup>80</sup>

Periaatteessa näyttäisi siltä, kuten Wetlesen (1979, 27) esittää, että ihminen voi olla aktiivinen ainoastaan sisäisten seikkojensa suhteen; ulkoisissa suhteissa on aina jokin ulkopuolinen tekijä osittain määräävänä (ks. esim. ET, 209-10 / E4P4). Vastaavasti Rutherford (2008, 497) katsoo, että Spinozan näkemyksen jyrkkyyden takia vain ”ymmärtäminen” tai ”adekvaatti tietäminen” voidaan nähdä *aktiivisuutena*. Tietyissä mielessä myös Pietarinen sanoo vastaavaa, jättäessään kokonaan puhumatta ulkoisista tapahtumista: aktiosta eli aktiivisesta tunteesta on kyse ”silloin kun yksilö saa itsessään aikaan ruumiillisen tapahtuman” (Pietarinen 1997, 46).

Kenties olisi kuitenkin mahdollista nähdä ero ainakin orgaanisen ja epäorgaanisen välillä. Näyttäisi nimittäin siltä, että esimerkiksi kivellä kaikki aktiivisuus, kaikki voima on ”inertiaa”, kivi ei siis itse

<sup>80</sup> Asia menee jo hieman tutkielmani varsinaisen ongelman ulkopuolelle, mutta mainitsen tässä lyhyesti yleisen tulkintani *adekvaatin* syyn käsitteestä. Katson, että on olemassa aina vain yksi adekvaatti syy, ja tämä on aina ääretön modus (ellei substanssi). Kaikki muut syyt ovat enemmän tai vähemmän epäadekvaatteja. Ajatuskuvio on se, että kun kirjoitan tätä tutkielmaa paperille, kädessäni oleva kynä on äärimmäisen epäadekvaatti syy syntyvälle kirjoitukselle. Miltei yhtä epäadekvaatti syy on kynä+minä+paperi. Näistä vähän adekvaatimpi syy on kynä+minä+paperi+koulutus, joka opetti minut kirjoittamaan+kirjakauppa, josta paperini olen hankkinut. Adekvaattisuus lisääntyy tällä tapaa, kun lisätään syytä, joita ilman näitä ”lähimpiä” syitä ei voisi olla olemassa: karkeaksi esimerkiksi paperitehdas, yliopistolaitos, jonka vuoksi pro gradu -käsité on olemassa, filosofian synty antiikissa, josta tutkielmani ja tutkimuskohteeni ovat monen mutkan kautta seurausta, ja niin edelleen. Lopulliset syiden syiden... syiden syyt voidaan löytää, jos mistään, vain *äärettömästä moduksesta (koko universumista)*, ja tämä yksin on siis *adekvaatti syy* paitsi kirjoitukselleni myös kaikelle muulle yksittäiselle tapahtumiselle.

vaikuta lainkaan ulospäin toisiin olioihin. Näin ollen näyttäisi siltä, että ihminen voi käsitellä kiveä itse ainoana määräävänä tekijänä. Tätä vastoin kaikki orgaaninen tuntuisi vaikuttavan “ulospäin”, eli kuten Spinoza (ET, 76 / 1P36) – käsitteiden ekvivalenssia korostaen – sanoo, olevan *sekä* elävä *että* toimiva (eli *vaikuttava*). Kaikki elävä vaikuttaisi siis näin ollen ihmiseen itseensä, vaikka hän lähtökohtaisesti itse asettuisikin johonkin toiminnalliseen suhteeseen jonkin elävän olion kanssa, eli ottaisi – olisi ottavinaan – jonkin elävän olion toimintansa kohteeksi.

Tuon kivenkin kanssa on huomattava, että vaikka se ei ihmistä itseään olemuksellaan määritäkään, niin katsoisin, että esimerkiksi taloa, jonka ihminen kivistä rakentaa, kiven olemus määrittää. Tuloksena syntyvä kivitalo on esimerkiksi hyvin eri asia kuin vaikkapa puutalo. Kuvailisin asiaa esimerkiksi niin, että talonrakentaja Urho saa yhdessä laudan, naulan ja vasaran kanssa aikaan vaikutuksen itsessään, laudassa, vasarassa ja naulassa. Näkisin, että tässä on vain osasyitä, ei yhtäkään *adekvaattia* syytä.

Adekvaatti ajattelu – jota aina ja välttämättä vastaa adekvaatti toiminta (vain toimijan omasta olemuksesta määräytyvä toiminta) – vaikuttaa siis olevan välttämättä sisäistä (Wetlesen 1979, 27; 92). Ulkoisesti me olemme aina osittain (*eli* kokonaan) passiiviset, sillä me emme ikinä voi olla ainoana syynä (eli *toimijana*) jossakin niin sanotusti näkyvässä tapahtumassa, ja tästä syystä me emme koskaan myöskään ajattele näkyvistä eli yksittäisistä asioista adekvaatisti. Wetlesen esittää, että

ihmisen ulkoisten toimien adekvaatti syy ei löydy yksin hänen olemuksestaan, vaan luonnosta, joka käsitetään kokonaisuudeksi. Adekvaatti syy on siis perustavasti luova luonto eli kaikkien modusten sisäinen syy. (Wetlesen 1979, 97.)

Viljanen (2011, 81) näyttää olevan tässä kohtaa hieman eri mieltä. Hän katsoo, että esimerkiksi talonrakentaja on talon aktiivinen syy.

Jos lähdän purkamaan asiaa yleisellä tasolla, niin nähdäkseni talon käsite voidaan ensinnä ajatella suoraan geometriasta ja luonnonlaeista seuraavaksi adekvaatiksi ideaksi, jonka ulottuvainen vastine puolestaan voidaan ilmaista jokseenkin vapaasti siten, että se on geometrinen rakennelma, joka kestää muodossaan kaikki luonnonvoimien ”vaikutukset” (”ilmaukset”, ”luonnonvoimien ottamat hahmot”).

Toiseksi, uskon että talon voidaan Viljasta seuraten katsoa olevan seurausta rakentajan olemuksesta. Tässä kohtaa on kuitenkin oleellista, että Viljanen selvästi ymmärtää talon rakentajalla konkreettista yksilöoliota, jota voidaan kutsua esimerkiksi Urhoksi. Viljanen näyttää siis esittävän, että konkreettinen ihmisyksilö voi olla adekvaatti syy johonkin itsensä ulkopuoliseen seikkaan, eli tässä

tapauksessa konkreettisen talon olemassaoloon. Ensimmäinen toppuutus tulee Spinozalta itseltä. Hän esittää tapauksen, jossa ihminen rakentaa talon johtuen niistä *kuvitelmistä*, joita hän on muodostanut nähdessään siellä tai täällä ”kotielämän mukavuuksia” (ET, 203 / E4pre).

Viljanen sanoo, että

Spinoza identifioi kohdan E3P54 todistuksessa tajunnan toimintakyvyn sen kanssa, mitä tajunta kykenee tarkalleen ottaen saamaan aikaan. Niinpä meilläkin on, kuten voidaan odottaakin, toimintakykyä, tai kykyä saada aikaan vaikutuksia, jotka (Spinozan sanontatavan mukaan) ymmärretään ainoastaan meidän oman luontomme lakien kautta. (Viljanen 2011, 80.)<sup>81</sup>

Tähän vaaditaan nyt ehdottomasti jokin esimerkki: mikä olisi sellainen vaikutus, jonka joku ihmisyksilö saisi aikaan vain oman olemuksensa kautta? Eli mikä olisi sellainen vaikutus, jonka adekvaattina eli ainoana syynä olisi joku ihmisyksilö, eikä mikään muu? Esimerkin Viljanen tarjoaakin:

Toimintakyvyn parantumiset ja heikontumiset vastaavat aktiivisuutemme (ja passiivisuutemme) määrän kasvua ja alentumista. [...] Ehdottaisin, että tämän mukainen aktiivisuuden korkea taso vastaa sitä, että olio käyttää kykyään enimmäkseen joko siten, että se on *omien* tilojensa täydellinen syy (tällainen sisäinen kausaatio on kyseessä esimerkiksi silloin, kun me muodostamme mielessämme kirkkaita ja selviä ideoita geometrisista olioista) tai siten, että se saa adekvaatisti aikaan toisissa olioissa tapahtuvien vaikutusten tiettyjä puolia (tällainen ulkoinen kausaatio on kyseessä esimerkiksi silloin, kun talonrakentaja rakentaa asuakseen talon.) (Viljanen 2011, 80-1.)<sup>82</sup>

Ensiksikin, tuo puhe ”vaikutusten tietyistä puolista” (*certain aspects of effects*) ei minulle avaudu. Jos ja kun puheena oleva vaikutus on talo, tuntuu Viljanen esittävän, että tuossa talossa olisi jokin puoli, joka on seurausta yksistään tuon rakentajan olemuksesta. En oikein ymmärrä, kuinka tuollaisen erottelun voisi tehdä. Mistä voisi olla puhe, jos puhutaan jostakin ”puolesta”, joka on vain rakentajan olemuksen aikaansaama erotuksena jostakin toisesta puolesta tai toisista puolista, jotka olisivat seurausta rakentajan olemuksen ynnä muiden tekijöiden yhteistyöstä, missä kohtaa rakentaja olisi siis passiivinen. Viljanen ei avaa, mihin hän tuolla sanalla ”puoli”, ”aspekti”, viittaa.

---

<sup>81</sup> ”[...] in the demonstration of 3p54 Spinoza identifies the mind’s power of acting with what the mind can in the strict sense do. So, as should be expected, we, too, have power of acting, or power to cause effects that are (in Spinoza’s idiom) understood through the laws of our nature alone”.

<sup>82</sup> “Increases and decreases in power of acting correspond to increases and decreases in the degree of our activity (and passivity). [...] I would suggest that this kind of high level of activity equals exercising one’s power mainly either in being a complete cause of one’s own states (this kind of immanent causation takes place, for example, when we form clear and distinct ideas of geometrical objects in our minds) or in adequately causing certain aspects of effects that inhere in other things (this kind of transeunt causation takes place, for example, when a constructor builds a house to live in)”.

Päteekö Viljasen esimerkki sitten ylipäätään? Aivan olennaista on se, miten Viljasen viittaama olio eli *talonrakentaja* (*a constructor*) ymmärretään.<sup>83</sup> Väitän, että Viljasen esimerkki pätee vain siinä tapauksessa, että tuo talonrakentaja merkitsee täysin abstraktia (ja universaalia) oliota. Näen itse Viljasen esityksen kuitenkin niin, että hän ymmärtää tuolla talonrakentajalla aivan konkreettista ihmisyksilöä. Viljanen ei missään kohtaa ole esittänyt uskovansa adekvaattien universaalikäsitteiden (kuten ihminen, tai talonrakentaja) olemassaoloon, ja esimerkiksi edellä lainatun kohdan perään hän puhuukin vastaavasta aiheesta viitaten nyt yksilöön:

Toimintakyky ilmaisee yksilön aktiivisuutta, kun puolestaan passiot, ilmaistessaan ulkoisten syiden kykyä, osoittavat, mitä yksilö ei ole määritetty tekemään yksistään omalla kyvyllään. [...] Sikäli kuin ulkoiset syyt eivät vaikuta meihin, meidän kykymme on toimintakykyä. Koska me kuitenkin olemme äärellisiä olioita, ei meidän kykymme voi olla määrittymättä lukemattomien ulkoisten syiden takia. [...] On hetkiä, jolloin meillä on suuri määrä toimintakykyä eli toimijan kykyä saada aikaan vaikutuksia, joiden luonto riippuu yksistään meidän olemuksestamme. Tätä useammin ainakin suuri osa meidän kyvystämme on kuitenkin kytketty passioiden aikaan saamiseen, positiivisten tai negatiivisten, jotka ovat meidän ja toisten olioiden sisäisten voimien yhdessä aikaan saamia. (Viljanen 2011, 82.)<sup>84</sup>

Sikäli kuin tuo talonrakentaja oli siis todellinen yksilö, väitän, että Viljasen esimerkki ei ole pätevä. Oleellista tässä on kysymys, miksi jokin talo on nyt nimenomaan *talo*, *joka on adekvaateista syistä rakennettu*. Vastaus on mielestäni yksiselitteisesti se, että se noudattaa universaalia olemusta ”talo”. Se vastaa luonnonlakien vaatimuksia, kuten mikä hyvänsä muukin talo, joka noudattaa ”talon” universaalia olemusta. Jos kyseisessä yksilössä nyt sitten on leposohva tai poreamme, niin nämä eivät liity ”talon” olemukseen mitenkään, kuten eivät esimerkiksi edes kantamattomat sisäseinät tai mikään muu sellainen. Nämä valinnat ovat seurausta ulkoisten tekijöiden aiheuttamista passioista, eli mielikuvista siitä, millaista on makoilla sohvalla tai poreammeessa. Voisi kai sanoa, että olemuksellinen talo on aika askeettinen rakennelma, mutta nähdäkseni joka tapauksessa on olemassa ”talon” geometrian ja fysiikan lakien mukainen adekvaatti idea eli ”talon” olemus. Tämä ei ole yksilöolemus, vaan pätee talon kuin talon kohdalla, sikäli kuin ne ovat olemuksellisia, mikä on käytännössä sama asia kuin se, että ne vastaavat luonnonvoimien haasteisiin. Talonrakentajan

---

<sup>83</sup> *Constructor* voisi olla myös ”rakennuttaja”, mutta jos adekvaatti syy on ainoa syy, niin on vaikea nähdä, miten rakennuttaja voisi olla talon ainoa syy, kun talon kuitenkin konkreettisesti pystyttävät tässä tapauksessa palkatut rakentajat. Ilman rakentajia rakennuttaja ei voi taloa rakentaa.

<sup>84</sup> “The power of acting expresses the activity of the individual, whereas passions, expressing the power of external causes, indicate what the individual is not determined to do by its own power alone. [...] Insofar as we are unaffected by external causes, our power is that of acting. However, because we are finite entities our power cannot escape being determined by innumerable external causes. [...] There are times when we have a great deal of power of acting, i.e. an agent's capacity to bring about effects the nature of which depends on our essence alone; but more often at least a considerable amount of our power is engaged in bringing about passions, positive or negative, that are joint products of our and other things' intrinsic powers”.

adekvaatti toiminta on siis adekvaattien matemaattisten ideoiden eli ikuisten totuuksien myöntämistä (ulottuvaisuuden attribuutissa ilmaistuna).

Viljanen on siis mielestäni väärässä esittäessään, että *ihmisen* ”olemuksellinen pyrkimys ilmenee (*is manifested*) pyyteenä rakentaa talo, koska asuminen näyttää joltakin, joka antaa meille eniten iloa: halu rakentaa talo on seuraus ihmisen voimasta (*power*)” (Viljanen 2011, 138-9; sama 2007b, 236). Laajemmin lainattuna Viljasen (2011, 138) esitys etenee siten, että hän esittää ensiksi, että

meidän kuvamme ulkoisista olioista ovat epäadekvaatteja ideoita, ja sellaisina ne voivat saattaa meidät harhaan, kuten ne usein tosiasiaassa tekevätkin: omena voi olla myrkytetty, ilman että olemme asiasta tietoisia, ja näin ollen (virheellinen) idea omenan iloa tuottavista ominaisuuksista määrää meidän olemustamme toimimaan tavalla, joka tosiasiaassa alentaa meidän toimintakykyämme. Tämä ei kuitenkaan muuta sitä tosiasiaa, että sikäli kuin me olemme ’itsessämme’, me emme toimi itsetuhoisesti, emmekä me myöskään ole välinpitämättömiä nykyisen tilamme suhteen, vaan me pyrimme maksimoimaan kykymme [...]. Muistetaanpa kuuluisa kohta: ’Kun esimerkiksi sanomme, että asuminen on ollut tämän tai tuon talon päämääräsyynä, emme varmastikaan tarkoita sillä muuta kuin että ihminen on kuvitellut kotielämän mukavuuksia ja siitä hänessä on syntynyt pyyde rakentaa talo. Siksi [...] asuminen [...] itse asiassa [...] on vaikuttava syy, jota pidetään ensimmäisenä syynä koska ihmiset tavallisesti eivät tiedä pyyteidensä syitä.’ (4pr; C, p. 544; G II, p. 207.) [ET, 203-4 / E4Pre. M.P.]<sup>85</sup>

Viljanen kommentoi, että hänen edustamansa dynaamisen Spinoza-luennan näkökulmasta

tämän voi jokseenkin luonnollisesti lukea niin, että olemuksellinen pyrkimys ilmenee pyyteenä rakentaa talo, koska asuminen näyttää joltakin, mistä me saamme eniten iloa: talonrakentamisen pyyde seuraa ihmiskyvystä, meitä ympäröivien olioiden ideoista ja siitä, mitä tunnemme noista ideoista johtuen. (Viljanen 2011, 138-9.)<sup>86</sup>

*Conatus* (eli olion ”aktuaalinen olemus” eli kaikkien olioiden pyrkimys säilyttää olemisensa, ET 145 / E3P6-7) on tässä nähdäkseni muuttunut itsesäilytyspyrkimyksestä joksikin, joka ei liity itsesäilytykseen varsinaisesti mitenkään. Termi *appears* selvästi viittaa juuri siihen, että olemme jossakin nähneet (eli vastaanottaneet vaikutuksen eli kuvan), miten mukavaa asuminen voi olla.

Viljanen (myös 2007b, 176) tekee tulkintansa viitaten juuri tuohon yllä mainittuun kohtaan (ET, 203 / E4Pre), jossa Spinoza puhuu kotielämän mukavuuksien *kuvittelemisesta*. Spinoza esittää:

<sup>85</sup> ”our images of external things are inadequate ideas and as such they can, and often do, lead us astray: an apple might be poisoned without our knowing it, and so an (erroneous) idea of the apple's joy-inducing qualities determines our essence to act in a way that, in fact, decreases our power of acting. However, this does not go against the fact that insofar as we are 'in ourselves', we neither act destructively nor are indifferent with regard to our prevailing state but strive to maximize our power [...]. Recall [...] the celebrated passage, 'when we say that habitation was the final cause of this or that house, surely we understand nothing but that a man, because he imagined the conveniences of domestic life, had an appetite to build a house. So habitation, insofar as it is considered as a final cause, is nothing more than this singular appetite'.” (4pr; C, p. 544; G II, p. 207.)

<sup>86</sup> ”[...] this is quite naturally read as saying that essential striving is manifested as an appetite to build a house because accommodation appears as something that gives us most joy: the appetite for house-building is the resultant of the human power, the ideas of things surrounding us, and the way in which those ideas make us feel”.

Se [...], mitä kutsutaan päämääräsyiksi, ei ole muuta kuin ihmisen pyydetä (*appetitum*), sikäli kuin sitä tarkastellaan jonkin asian ikään kuin alkuna tai ensimmäisenä syynä. Kun esimerkiksi sanomme, että asuminen on ollut tämän tai tuon talon päämääräsyynä, emme varmastikaan tarkoita sillä muuta kuin että ihminen on kuvitellut kotielämän mukavuuksia ja siitä hänessä on syntynyt pyyde rakentaa talo. Siksi [...] asuminen [...] itse asiassa [...] on vaikuttava syy, jota pidetään ensimmäisenä syynä koska ihmiset tavallisesti eivät tiedä pyyteidensä syitä. (ET, 203-4 / E4Pre.)

Viljanen näyttää ymmärtävän kyseisen kohdan päinvastoin kuin minä. Joachim (1901, 240) tulkitsee mielestäni aivan oikein, että tässä on kyse nimenomaan siitä Spinozan kuvauksesta, jossa ja jonka mukaan ihminen ei tunne toimintansa todellisia syitä, vaan kuvittelee toimivansa omasta vapaasta päätöksestään (ks. ET, 77-8 / E1App; KIR, 390 / Ep. 58). Ihminen siis kuvittelee rakentavansa talon vapaasti eli pelkästään omasta olemuksestaan määrättynä, vaikka tosiasiassa on joskus nähnyt flyygelinsoittoa takkatulen ääressä, mitä *kuvitellessaan* nyt joksikin todella tarvitsemakseen, alkaa rakentaa omaa taloa. Kuvittelu on epäadekvaattia ajattelua, joka tuottaa epäadekvaatteja ideoita. Spinozan mukaan adekvaatti idea ei voi koskaan seurata epäadekvaatista ideasta, kuten esimerkiksi Wetlesenkin (1979, 305-6) painottaa. Näin ollen kun talon rakentaminen seuraa tässä tapauksessa kuvitelmasta, eli epäadekvaatista ideasta, se ei voi olla adekvaattia toimintaa. Kuten Spinoza sanoo, ”sikäli kuin ihminen määrätty toimintaan epäadekvaattien ideoiden takia, [...] hän kärsii [eli on passiivinen M.P.], toisin sanoen [...] hän tekee jotain, mikä ei ole yksistään hänen olemuksensa kautta havaittavissa” (ET, 222 / E4P23).

Viljasen esityksessä nähdään joka tapauksessa selvästi, että kyse ei ole jostakusta primitiivisestä ihmisestä, jolle talo olisi ensimmäinen suoja ja siten jotenkin liittyisi itsesäilytykseen. Mitä ilmeisimmin jo tämän Viljasen rakentajan nykyinen talo antaa iloa, kun kerran *uusi* talo sitten antaa ”eniten iloa”. Väitän siis, että tässä nähdyt syyt talon toteutumiseen ovat kaikkea muuta kuin olemuksellisia.

Mainittakoon, että myös Parkinsonin (1975, 19) onnistuu liittää talo olemisen säilyttämiseen. Hän, vaikkakin puolihuolimattomasti talon vain lyhyesti mainiten, esittää, että jos ihminen liikuttaa kättään, se voi olla jonkin edeltävän moduksen syytä, mutta se voi myös olla sitä, että ihminen haluaa rakentaa talon asuakseen. Tässä jälkimmäisessä käsi liikkuu pyrkimyksestä johtuen, ja viime kädessä siis siksi, että olio haluaa säilyttää olemisensa sikäli kuin se siitä riippuu. (Tämä loppu seuraa Spinozan teknistä muotoilua conatuksesta eli itsesäilytyspyrkimyksestä, ks. ET, 145 / E3P6.)

Nähdäkseni Viljanen vielä aiemmassa kohdassa oli oikeassa sanoessaan, että *rakentajan* (*constructor*) olemuksesta seuraa talo. Virhe syntyy, kun hän sitten esittää talon seuraavan *ihmisen* voimasta eli olemuksesta. Kuten olen tässä tutkielmassa painottanut, olion olemuksen seuraus on



olion ominaisuus. Jos olio on annettu, on annettu myös sen ominaisuudet, ja jos ominaisuus on annettu, on annettu itse oliokin (vrt. ET, 84 / E2Def2). Ei ole taloa ilman rakentajaa, eikä mikään olio myöskään voi olla statukseltaan rakentaja, jos ei ole olemassa taloa. *Ihminen* kuitenkin voi olla annettu, vaikka taloa ei olisikaan annettu.

Nähdäkseni voidaan sanoa, että rakensi pystyssä pysyviä taloja kuka tahansa, ne ovat aina yhtä kaikki *pystyssä pysyviä taloja* eli olioita, joita kutsutaan taloiksi. Näin ollen ne seuraavat olemuksesta, joka ei ole vain yhden tietyn rakentajan yksilöolemus.

Tietyissä talossa voi näkyä tekijän ainutlaatuinen kädenjälki – voidaan kuulla sanottavan, että ”tuollaisen talon on voinut rakentaa vain Aalto (tai Gaudi, tai joku muu vastaava) – mutta tuo ainutlaatuisuus ei liity taloon talona. Sikä kuin talo on talo – siis käsitteen mukainen talo, eli talo, jonka matemaattiset suhteet on johdettu luonnon ja luonnonlakien vaatimuksista käsin (ks. YMM, 26; Haserot 1950, 480), ei voida sanoa, onko sen rakentanut Aalto, Gaudi, Urho vai joku muu. Varmaa on vain se, että talon on rakentanut talonrakentaja. Ja jos Urhon sijaan puhutaan nyt *talonrakentajasta*, on tämä ensinnäkin abstrakti olio – *universaali*, mutta toiseksi, nyt voidaan kuitenkin ajatella, että talo on tämän olion olemuksen muodostava tekijä. Tämä abstrakti olio ei kuitenkaan ole konkreettinen, todellinen ihminen. Talon määritelmä esittää talon olemuksen ja siis talon syyn, joka on talonrakentaja. Rakentaja on välttämätön syy, ei Urho – tai ei Urho todellisena ihmisyksilönä, vaan jos välttämätön syy on Urho, ei Urho tällöin ole konkreettinen ihmisyksilö, vaan talonrakentajan käsitteen ja universaalin funktion toteuttaja, joka voidaan korvata monella muulla yksilöllä.<sup>87</sup>

Yhteenvedoksi ja siirtymäksi seuraavaan kysymykseen totean, että millä hyvänsä talolla on siis oltava talon käsitteen mukaiset ominaisuudet, mikäli sen halutaan pysyvän kasassa ja pystyssä. Tässä tapauksessa ei ole kysymys juurikaan eri asiasta kuin kolmion tapauksessa. Talo voidaan, ja tässä tapauksessa se *pitää*, ymmärtää matemaattisena konstruktiona. Tämä on adekvaatti idea. Toki voidaan puhua ei-kantavien seinien sijoittelusta tai vaikkapa ulkomaalin väristä, mutta tällöin on kyse aina epäadekvaatista ideasta. Tästä on syytä siirtyä miettimään adekvaatteja käsitteitä laajemmin – tai paremminkin on syytä siirtyä tarkastelemaan, mitä voidaan päätellä siitä, että voimme sanoa adekvaatisti jotakin kolmion lisäksi sellaisista käsitteistä kuin vuori ja ilmeisesti nyt

---

<sup>87</sup> Tulen esityksessäni lähelle sitä, minkä Viljasen kohdalla ilmaisin joksikin, jota en ymmärtänyt. Viljanen sanoi, että talolla(-ssa) on *aspekti*, johon rakentaja on adekvaattina syynä. Ero omaan esitykseeni on siinä, että Viljanen ei sallisi yleiskäsitettä *rakentaja*, ja siksi hänen ”rakentajansa” on joku todellinen yksittäinen olio. Oman näkemykseni niin sanotuista ”aspekteista” mahdollistaa se, että näen talonrakentajan adekvaattina yhteiskäsitteenä. Niin talossa kuin rakentajassakin on siis periaatteessa aspektinsa (mikä tulee ilmaistuksi sanan *quatenus* myötä). Esimerkiksi eräs tietty olio ei ole talon syy sikäli kuin (*quatenus*) tuo olio on Urho, vaan sikäli kuin tuo olio on talonrakentaja.

talokin, ja kun nämä jälkimmäiset oliot ovat tietyssä mielessä todellisiin olioihin viittaavia päteviä käsitteitä, niin eikö vastaavanlaista ”ihmistäkin” löytyisi, adekvaattia ihmisen käsitettä.

## 6. Yhteiskäsitteet

Vuori ja kolmio eivät ole yksilökäsitteitä vaan jonkinlaisia universaaleja. Olen osoittanut edellä niiden soveltumisen kohtaan E2Def2. Nyt on syytä tarkastella, millaisia käsitteitä kolmio ja vuori Spinozan esityksen valossa oikein ovat. Ehdotan, että ne olisivat yhteiskäsitteitä. Tätä kautta voin edelleen ehdottaa, että olisi olemassa myös adekvaatti ihmisen käsite.

### 6.1 Mitä Spinoza kieltää puhuessaan ihmisen käsitteestä ja yleistyksestä

Ainakin Caird (1899, 32) ja Bennett (1984, 39-40) ovat samaa mieltä siitä, ettei aiemmin yllä lainattu kohta, jossa Spinoza kertoi, miten universaaleja muodostetaan, tarjoa riittävää perustetta katsoa Spinozan edustavan nominalismia. Spinoza ikään kuin vain esittää, miten ihmisillä on tapana muodostaa universaaleja – siis yleistämällä epäadekvaatisti yksittäistapauksista – eikä tämä sinänsä kerro, etteikö olisi olemassa myös adekvaattia tapaa. Cairdin ja Bennettin mukaan tuossa kohdassa oleellisesti kielletään pätevyys vain niiltä yleiskäsitteiltä, jotka nimenomaan on muodostettu kohdassa mainitulla tavalla, eli yleistämällä lukuisista yksittäisistä kuvista ja mielikuvista. Tämä yksin ei siis tarkoita sitä, ettei yleiskäsitteitä voitaisi muodostaa toisellakin tavalla. Mainitulla tavalla voidaan myös tulkita Meyerin sanat Spinozan *Descartes*-kirjoituksen esipuheessa: Spinozan mukaan niihin käsitteisiin, jotka ihmiset (*homines*) ovat muodostaneet (*formaverunt*) havaittuaan olion abstraktisti, kuuluvat muiden muassa ihmisyyden (*humanitas*) ja ”kiveyden” käsitteet (DES, 9 / Meyer 1963/1663).

Itse uskon tässä kohtaa Parkinsonin (1993/1954, 151) ja Deleuzen (1988, 8; 47; 56; 1992, 292-3) olevan oikeassa: Kuten sanottu, *Etiikassa* ”järjen olento” mainitaan yhden ainoan kerran. Deleuzen mukaan syy on yksikertaisesti siinä, että tilalle on tullut ”yhteiskäsite”. Deleuze siis esittää Spinozan varmastikin tajunneen, etteivät hänen aiemmin yhteen niputtamansa ”järjen olennot” olleet luonteeltaan lainkaan samanlaisia. Joillekin kummituksille ei voinut löytää mitään syytä, mutta esimerkiksi geometrisille kuvioille oli olemassa adekvaatti syy ja selitys.

Tässä Deleuze (1988, 8; 56; 119-20; 1992, 292-3) tarjoaa myös hyvän perustelun sille, miksei Spinoza koskaan kirjoittanut *Ymmärryksen parantaminen* -teosta valmiiksi. Tämä johtui siitä, että hän projektinsa jo ollessa käynnissä rakensi sitten teorian *yhteiskäsitteistä*, jolloin hänen varhaisempi muotoilunsa eri ”tason” olioista oli hylättävä kokonaisuudessaan. Tätä voidaan havainnollistaa Spinozan esittelemien tiedon tasojen kautta. *Ymmärryksen parantamisessa* on neljä tiedon tasoa. Näistä kolmas eli toiseksi paras tieto on järkitietoa (*ratio*). Tämä on kuitenkin kaikkea muuta kuin täysin tyydyttävää, siihen jopa sisältyy jotakin epäadekvaattia. Spinozan sanoin tämä tieto syntyy ”kun yhden olion olemus johdetaan toisesta oliosta mutta ei adekvaatisti” (YMM, 8). Tämä *Ymmärryksen parantamisessa* esitetty *ratio* ei missään nimessä ole sama kuin *ratio* eli toiseksi korkein ja aina adekvaatti tieto *Etiikassa*. Väitänkin, että tämä epäadekvaattejakin piirteitä sisältävä ”ratio” on tietoa järjen olennoista, ja kun tämä tiedon taso on *Etiikkaan* tultaessa unohdettu ja pois pyyhitty, on samalla poispyyhkäisty myös järjen olentojen funktio. Carrin (1978, 251-2) mukaan Curley ja MacIntosh ovat samaa mieltä siinä, että Spinoza on näiden kahden teoksen välillä tehnyt sen suuren muutoksen, että *ratio* -termin viittaama tieto on muuttunut adekvaatiksi *Etiikassa*. Carr itse puolestaan katsoo, että se oli adekvaattia jo *Ymmärryksen parantamisessa*, vaikkakin se oli epäadekvaatisti johdettua. Carrin näkemys ei nähdäkseni ole uskottava. En ensinnäkään usko, että varhaisessakaan teoksessaan Spinoza olisi uskonut adekvaatin tiedon voivan seurata muusta kuin adekvaatista tiedosta, jolloin se on välttämättä (siitä ja oikein) johdettua, ja toiseksi näyttää nimenomaan siltä, että *ratioon* kuuluivat nuo *järjen olennot*, joita hän ei tuolloin katsonut adekvaateiksi.

Spinozan mukaan yhteiskäsitteet muodostavat järjen perustan (ET, 125 / E2P44). Wolfsonia (1960, 124) seuraten voidaan lisätä, että siinä missä tavalliset yleiskäsitteet muodostuvat kuvittelun ja muistin työnä, yhteiskäsitteet sen sijaan ovat tajunnan aktiivista, sen oman olemuksen mukaista toimintaa.

*Ymmärryksen parantamisessa* on aivan olennainen kohta, joka samalla on kuitenkin mitä vaikein tulkittava:

Ymmärrys ei voi laskeutua universaaleista aksioomista yksittäisiin olioihin, sillä aksioomat yltävät äärettömään, eivätkä ne määrää ymmärrystä käsittelemään (*contemplandum determinant*) yhtä yksittäistä oliota enemmän kuin jotakin toista (YMM, 34).

Spinoza näyttää tässä sanovan, että yksittäisistä äärellisistä olioista ei voida saavuttaa adekvaattia tietoa. Niitä ei siis voida dedusoida ikuisista ja äärettömistä olioista. Spinoza jatkaa:

Kaikkein välttämättömintä on, että me johdamme (*deducamus*) kaikki ideamme fysikaalisista eli reaalista olioista, ja etenemme sitten, niin pitkälle kuin suinkin voimme, syiden sarjan mukaisesti, yhdestä reaalista olennosta toiseen, ilman että missään kohtaa hyppäämme universaaleihin ja abstraktioihin. (YMM, 36-7.)

Nähdäkseni Spinoza ei voi tässä tarkoittaa äärellisiä olioita, sillä adekvaatti johtaminen aloitetaan substanssista, eli oliosta, josta voidaan johtaa kaikki muut oliot (YMM, 36), ja se jatkuu aina syystä vaikutukseen, eikä koskaan vaikutuksesta syyhyn.<sup>88</sup> Spinozan (ks. alla) mukaan muuttuvat äärelliset oliot eivät voi lainkaan olla syitä, joten niistä ei voida mitään vaikutusta tämän mukaan johtaa. Juuri sanotun mukaan äärettömistä muuttumattomista olioista ei voida lainkaan edes päästä siirtymään näihin äärellisiin yksittäisiin olioihin asti. Pian selviääkin (ks. alla), että Spinoza tarkoittaa fysikaalisilla ja reaalilla olioilla ikuisia ja muuttumattomia olioita, eli ainakin äärettömiä moduksia (liikettä ja lepoa, koko universumia). Spinoza ei tässä tarkoita sanalla ”universaali” (eli ”universaali”, jota on vältettävä, ja jonka Spinoza rinnastaa ”abstraktioon) näitä äärettömiä moduksia, vaikka kohta sanookin, että ikuiset ja muuttumattomat oliot (äärettömät modukset) ovat tiettyssä mielessä universaaleja (ja nyt adekvaatteja universaaleja). Spinoza jatkaa edellisestä:

Mutta nyt on huomattava, etten tarkoita syiden sarjalla ja reaalilla olennoilla yksittäisten ja muuttuvien olioiden sarjaa, vaan ainoastaan muuttumattomien ja ikuisien olioiden sarjaa. Ihmisen olisi heikkoutensa takia mahdotonta pystyä seuraamaan yksittäisten muuttuvien olioiden sarjaa, johtuen sekä niiden lukumäärästä, joka ylittää kaikki laskelmat, että niiden äärettömän moninaisten olosuhteiden (*infinitas circumstantias*) takia, jotka koskevat yhtä ja samaa oliota, joista jokainen voisi olla syynä sen olemassaololle tai sen ei-olemassaololle. (YMM, 37.)

Tämän mukaan me voimme suoraan sanoen luopua yrityksestä löytää ääretöntä syysarjaa yksi syy kerrallaan. Me emme kykene löytämään minkään yksittäisen äärellisen olion kohdalla sen syitä, näiden syiden syitä, näiden syiden syiden syitä, ja niin edelleen, jotta lopulta saapuisimme tällä tavalla niin sanottuun ensimmäiseen syyhyn. Mutta tällaiseen projektiin meillä ei Spinozan mukaan ole tarvettakaan:

Näiden yksittäisten ja muuttuvien olioiden olemassaololla ei ole yhteyttä niiden olemukseen, eli (kuten on jo mainittu) se ei ole ikuinen totuus. Mutta tosiasiaa meillä ei olekaan mitään tarvetta ymmärtää niiden sarjaa, sillä yksittäisten muuttuvien olioiden olemukset eivät selviä niiden sarjasta eli olemassaolon järjestyksestä, joten sarjan ymmärtäminen ei kertoisi meille mitään muuta kuin niiden ulkonaiset tunnuksot, niiden suhteet, tai korkeintaan niiden olosuhteet, mitkä kaikki ovat kovin kaukana olioiden sisimmästä olemuksesta (*intima essentia*). Tätä sisintä olemusta on etsittävä yksistään muuttumattomista ja ikuisista olioista, ja samalla niistä laeista, jotka on kirjoitettu noihin olioihin, joiden mukaisesti kaikki yksittäiset asiat tapahtuvat ja järjestyvät. (YMM, 37.)

<sup>88</sup> Esi-kantilaisessa filosofiassa *a priori* merkitsee tällaista tietoa, joka saavutetaan johtamalla syystä vaikutukseen. *A posteriori* -tiedosta on kyse, kun johdetaan vaikutuksesta syyhyn.

Tämä on erittäin vaikea kohta. Spinoza ei avaa ajatustaan sanottua enempää. Se kuitenkin voidaan sanoa, että kyse on ainakin äärettömistä moduksista. Liikkeeseen-ja-lepoon sekä oloon nimeltä 'koko universumi' on kirjoitettu lait, joiden mukaan kaikki liikkuvat ja levossa olevat oliot, kaikki koko universumin osat toimivat ja järjestyvät. Spinoza päättää:

Nämä muuttumattomat ja ikuiset oliot, vaikka ne itsessään ovatkin yksilöllisiä, toimivat ne meille universaaleina eli yksittäisten muuttuvien olioiden yleisinä määritelmänä (*genera definitionum*) ja kaikkien olioiden proksimaalisina syinä, johtuen niiden kaikkialla läsnä olevasta voimasta (*potentiam*). (YMM, 37.)

Kun tätä Spinozan esitystä katsotaan kokonaisuutena, niin ensinnäkin, kuten Joachim (1958/1940, 216) täsmentää, muuttuvien olioiden sarja ei voi kertoa olemuksista mitään, koska muuttuvien olioiden olemassaololla ja olemuksella ei ole yhteyttä toisiinsa. Toiseksi, kuten Deleuze (1988, 120-1) huomioi, tässä mainitut reaaliset eli ikuiset ja muuttumattomat oliot ovat *Etiikan* yhteiskäsitteiden kohteita eli vastineita. Deleuzen mukaan näitä ei kuitenkaan tule yksioikoisesti samastaa vain attribuutteihin ja äärettömiin moduksiin, vaan on olemassa muitakin, vähemmän yleisiä yhteiskäsitteitä ja ”yhteisolioita”, kuten *kolmio* tai *aviopari*, niin kuin Deleuzen esimerkit kuuluvat.

Balz (1918, 44) on sitä mieltä, että kaikki olemukset ovat noita ikuisia ja muuttumattomia olioita. Matson (1987, 301) seuraa niitä, joiden mukaan on kyse luonnonlaeista. Matson eksplikoi, että lumivyöry on yksittäisten ja muuttuvien olioiden sarja, jossa yhdet työntävät toisia, mutta lumivyöryn käsittäminen, sen syyn tunteminen on putoavien kappaleiden lain ( $s = \frac{1}{2} gt^2$ ) ymmärtämistä. Vielä syvällisempi tieto kertoo, miten tämä laki välttämättä seuraa entistä yleisemmästä laista eli yleisestä painovoimalaista. Tämä lakien sarja on Matsonin mukaan siis Spinozan tarkoittama muuttumattomien olioiden sarja. Itse tekisin Matsonin listaan lisäyksen: *välttämättömyys* on nähdäkseni luonnonlaeista ensisijaisin. Se on yhteiskäsite, eli se koskee kaikkia oliota, ja niin osaa kuin kokonaisuuttakin. Vielä täsmällisemmin sanottuna, välttämättömyys on nähdäkseni universaali Jumala-suhde, eli jokin mikä ensinnäkin pätee mihin hyvänsä oloon samalla tavalla, ja toiseksi jokin, joka paljastaa olion olemuksen eli määritelmän, eli kertoo olion syyn. Jos kykenen näyttämään jonkin olion välttämättömäksi, olen osoittanut sen välttämättömän syysuhteen sekä sen syyn, eli toisin sanoen, olen näyttänyt, kuinka se seuraa Jumalan olemuksesta välttämättä.

Muuttumattomat oliot ovat siis tulkintojen mukaan yhteiskäsitteitä, attribuutteja, äärettömiä moduksia, luonnonlakeja tai olemuksia. Nähdäkseni Deleuzen näkemys on näistä uskottavin. Sen mukaan yhteiskäsite on sikäli salliva termi, että periaatteessa mikä hyvänsä idea, kunhan se on adekvaatti, on yhteiskäsite: se on idea, jota kukaan ei voi käsittää toisella tavalla. Yhteiskäsitteet voi

käsittää vain yhdellä, täsmälleen oikealla tavalla. Bréhieriä (1966, 173) seuraten voidaan ajatella, että kaikki adekvaatit yhteiskäsitteet yhteen laskettuina muodostavat järjen.<sup>89</sup>

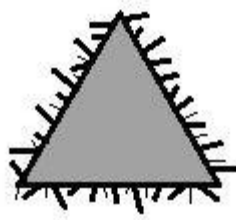
Olen näin ollen eri mieltä Lermondin (1988, 57) kanssa, joka väittää, että yhteiskäsitteet ovat ”järjen olentoja”. Vastaavasti olen eri mieltä myös Viljasen (2011, 62) kanssa, joka sanoo geometristen olioiden olevan ”pelkkiä järjen olentoja” (*mere beings of reason*), ei todellisia entiteettejä. Kun Spinoza esittää, miten luonnossa oleva ympyrä eroaa tuon ympyrän ideasta (ET, 90 / E2P7), katson hänen sanovan, että luonnossa on ympyröitä. Barker (1972/1938, 106) päinvastoin ymmärtää, että geometrisella ympyrällä ei tarvitse ajatella olevan olemassaoloa ajattelun ulkopuolella. Tästä seuraa se, että ideoilla olisi oma sfäärinsä, oma ideoiden maailmansa. Nähdäkseni Spinozan filosofiassa näin ei kuitenkaan ole. Kaikki ideat vastaavat ulottuvaista oliota, kuten Spinoza tunnetusti samassa propositiossa identiteettiopissaan (”parallelismin” opissaan) esittää: ”Ideoiden järjestys ja keskinäinen yhteys (*ordo et connexio*) on sama kuin olioiden järjestys ja keskinäinen yhteys” (ET, 89 / E2P7).

Esitän seuraavassa piirtämäni tasasivuisen kolmion (kolmion, jonka kaikki kolme sivua ovat täsmälleen yhtä pitkiä). Se on aistein havaittavissa, se on olemassa. Onko tämä kolmio varmasti tasasivuinen? Mainitsin aiemmin lyhyesti, että Spinoza esitti ympyrän määritelmän, joka samalla oli yleispätevä ohje, jota seuraten kuka tahansa saattaa piirtää ympyrän, ja jos me näemme jonkun muodostavan ympyrän kyseisen määritelmän eli ohjeen mukaisesti, me voimme tietää, että kyseinen piirretty kuvio on todella *ympyrä*. Tulen esittämään, että tämä kolmioni täyttää vastaavat ehdot. Olen piirtänyt sen noudattaen tasasivuisen kolmion määritelmää, jonka Eukleides on esittänyt. (Esitän tämän täsmällisesti seuraavassa alaluvussa. Mainittakoon, että kysymys siitä, pätevätkö tässä esittämäni seikat muiden kuin Spinozan mielestä, on asia erikseen. Esitykseni pyrkii noudattamaan ainoastaan sitä, minkä nimenomaan Spinoza näyttää katsovan päteväksi, sen perusteella, miten hän on määritellyt ’ympyrän’.)<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Adekvaatti idea tarkoittaa siis ideaa eli käsitettä, joka on johdettu, dedusoitu jostakin sellaista ideasta, joka on jo todettu adekvaatiksi. Viime kädessä prosessin täytyy alkaa substanssista, sillä se on ainoa olio, jolla ei ole selitystä itsensä ulkopuolella. Adekvaattiuden ja totuuden suhdetta Spinoza kuvaa seuraavasti: ”En tunnista toden idean ja adekvaatin idean välillä muuta eroa kuin sen, että nimitys ’tosi’ liittyy idean ja sen kohteen (*ideato*) vastaavuuteen (*convenientiam*), kun taas nimitys ’adekvaatti’ liittyy idean luontoon itsessään. Todellisuudessa toden ja adekvaatin idean välillä ei ole muuta eroa tuon ulkoisen suhteen lisäksi” (KIR, 395 / Ep. 60). Adekvaatisuus on siis sitä, että idea seuraa välttämättä jostakin jo adekvaatiksi todetusta ideasta, ja viime kädessä substanssista (ajattelun attribuutista). Tosi idea Q on vastaavuussuhteessa kappaleen Q kanssa, mutta toisin kuin korrespondenssiteoriassa, tässä kappale (eli idean ”vastine” ulottuvaisuudessa), kappaleen olemassaolo, näkemykseni mukaan ”päättellään” todesta ideasta, eikä ideaa kappaleesta.

<sup>90</sup> Spinozan matematiikan (geometrian) osaaminen näyttää kyseenalaistuvan hänen kirjeenvaihdossaan: hän on esittänyt kirjeissään, että jonkin olion määritelmästä hän pystyy johtamaan lukuisia tuon olion ominaisuuksia. Matemaatikko Tschirnhausen ihmettelee tätä, ja toteaa, että hän ei kykene johtamaan erään esimerkkitapauksen määritelmästä kuin yhden ainoan ominaisuuden (KIR, 408-9 / Ep. 82). Spinoza ei näytä osaavan antaa tähän kunnollista vastausta. Hän

Sanottakoon, että vaikka esimerkiksi Parkinsonin (1975, 13) mukaan kolmio ei ole reaalinen olento (*real entity*), niin ainakin Kashap (1980, 60) hyväksyy, että tällainen piirretty kuvio *on olemassa luonnossa* tavalla, jolla Spinoza luonnossa olemisen käsittää. Oltiin asiasta itsestään mitä mieltä tahansa, niin katson, että Spinozan oppien mukaan tämä kolmioni ei siis ole vain lukijani järjen olento, vaikka Parkinson niin väittää, sillä lukija näkee sen selvästi edessään (ja jos lukija on nähnyt, että minä olen sen valmistanut tasasivuisen kolmion määritelmän mukaisesti, hän myös tietää, että se on välttämättä täsmälleen tasasivuinen, kuten Spinoza Hobbesia 1994, 188 seuraten näyttää asian ymmärtävän):



Tässä kolmiossa on piikkejä, kuten näkyy. Sovitaan, että siinä on tasan 288 394 piikkiä, ja sovitaan myös, ettei ole toista kolmiota, jolla olisi täsmälleen yhtä monta piikkiä. Näin ollen tämä kolmio on ainutlaatuinen yksilö. Tästä huolimatta tämän tasasivuisen kolmion olemus on täsmälleen sama kuin millä tahansa toisella tasasivuisella kolmiolla. Piikit ovat kolmiolle täysin aksidentaalisia ominaisuuksia; se ei menetä olemuksestaan mitään, jos nuo piikit leikataan siltä pois.

Sanotusta riippumatta, *Etiikan* uudessa mallissa – yhteiskäsitteet järjen olentojen tilalla – geometriset kuviot ovat yhä ongelma. Spinoza määrittelee kahdenlaisia yleiskäsitteitä, eikä kolmion käsite tunnu sopivan kumpaankaan. Ensiksi ovat, kuten mainittu, *yhteiskäsitteet* (*notiones communes*) eli adekvaatit (niin sanotut:) ”yleis”käsitteet: esimerkiksi minkä hyvänsä kappaleen kohdalla pätee, että se on ulottuvaisuudessa eli ulottuvaisuuden modus. *Ulottuvaisuus* on siis pätevä yhteiskäsite. Toiseksi tulevat, kuten myös jo mainittua, epäadekvaatit *yleiskäsitteet* (*notiones universales*). Esimerkiksi *hevosen* käsite tarkoittaa tosiasiaassa kullekin ihmisyksilölle omanlaistaan hevosta koskevaa mielikuvaa. (Ks. ET, 119-121 / E2P40.) Entä sitten *kolmion* käsite? Se ei ensinnäkään voi olla epäadekvaatti. Kuten Saw (1972, 87) sanoo, ”me emme ole muodostaneet kolmion käsitettä monista yksittäistapauksista abstrahoimalla, vaan näemme sen täydellisenä

---

päätyy toteamaan, että ainakin Jumalan kohdalla on niin, että sen määritelmästä voi johtaa lukuisia ominaisuuksia: ”Mitä tulee näkemykseen, jonka mukaan jonkin oliion määritelmästä, kun oliota tarkastellaan itsessään, voidaan johtaa (*deducere*) vain yksi ainoa ominaisuus (*proprietas*), sanon, että tuo on kenties totta, kun puhutaan hyvin yksinkertaisista olioista (*in rebus simplicissimis*), tai (*vel*) järjen olennoista (*entibus rationis*) (joiden joukkoon luen hahmot [*figuras*]), mutta ei, jos puhutaan todellisista olioista (*realibus*). Pelkästään siitä, että määrittelen Jumalan olioksi, jonka olemukseen kuuluu olemassaolo, voin näet päätellä (*concludo*) useita Jumalan ominaisuuksia (*proprietates*); että Jumala on esimerkiksi välttämättä olemassa, että Jumala on yksi, muuttumaton, ikuinen jne.” (KIR, 409-10 / Ep. 83).

(complete) jokaisessa ilmentymässään”. Toiseksi, kolmio ei kuitenkaan voi olla myöskään yhteiskäsité. On olemassa kappaleita, joiden kohdalla ei päde, että ne ovat kolmiomaisia. Esimerkiksi ympyröiden kohdalla ei päde, että niiden kolmen kulman summa on yhtä suuri kuin kahden suoran kulman summa. Näyttää siis siltä, että geometriset kuviot voivat olla yhteiskäsitteitä vain sikäli, että jokainen ihminen on niiden totuudesta yhtä mieltä. Olen samaa mieltä kuin Deleuze, että tämä on vasta toissijainen ”yhteisen” merkitys. Mutta ensisijaista merkitystä geometriset kuviot eivät voi lainkaan saada. Pallon kohdalla ei päde, että sen kolmen kulman summa on yhtä suuri kuin kahden suoran kulman, kun sen sijaan minkä hyvänsä kappaleen, pallon tai pyramidin tai tetraedrin tai kuution tai minkä hyvänsä, kohdalla pätee, että se on *ulottuvaisuudesta* (yhteiskäsité) johtuva. Yhtä kaikki ”kolmio” on täydellisen adekvaatti käsité ja sillä on jokin yhteys ”yhteiskäsitteisiin”. Mikä tämä yhteys on?

Vastausta voidaan etsiä seuraavasta, uudesta ongelmasta. Spinoza ei juurikaan puhu yksilöihin (siihen, mitä ”yksilöllä” tavallisesti tarkoitetaan) viittaavalla tavalla, vaan sen sijaan hän puhuu kautta *Etiikan* enimmäkseen *ihmisestä*, ja suurin osa kaikesta hänen sanomastaan näyttää tarkoitetun päteväksi ihmisen kuin ihmisen kohdalla: esimerkiksi tajunnat ja affektit kantavat yhteisiä olemuksellisia ominaisuuksia (*communes proprietates*) (ET, 184 / E3P56). Tämän lisäksi hän erottaa ihmisen selvästi esimerkiksi muista eläimistä. Tämä on selvää lajipuhetta, ulkoisine rajoineen ja sisäisine ei-rajoineen.

Spinoza esittää, että se, ”mikä on kaikille yhteistä (*commune*) [...]”<sup>91</sup> ja mikä yhtä lailla osissa (*in parte*) kuin kokonaisuudessaakin (*in toto*), ei muodosta (*constituit*) minkään yksittäisen olion olemusta” (ET, 117 / E2P37). Tästä Spinoza jatkaa sanomalla, että se, ”mikä on kaikille yhteistä ja on yhtä lailla sekä osissa että kokonaisuudessa, voidaan käsittää vain adekvaatisti” (ET, 117 / E2P38). Tästä Spinozan mukaan seuraa nyt, että

on olemassa tiettyjä kaikille ihmisille yhteisiä ideoita tai käsitteitä (*ideas sive notiones omnibus hominibus communes*)<sup>92</sup>. Sillä [...] kaikki kappaleet käyvät joissakin suhteissa yksiin (*conveniunt*), jolloin [...] kaikkien on havaittava ne adekvaatisti, eli selvästi ja kirrkaasti. (ET, 118 / E2P38.)

Kuten Deudg (1966, 243) huomauttaa, Spinoza esittää tässä yhteiskäsitteen hyvin selvästi sitä kautta, että se on yhteinen kaikille ihmisille tiedostajina. Yhteiskäsité ei siis tarkoita yhteistä vain

<sup>91</sup> Spinoza viittaa tässä taaksepäin kohtaan, jossa sanotaan: ”Kaikki kappaleet ovat eräissä suhteissa yhteneviä (*conveniunt*). [...] Kaikki kappaleet näet ovat yhteneviä siinä, että niihin liittyy yhden ja saman attribuutin käsite [...]. Kaikille on edelleen yhteistä, että ne voivat liikkua milloin hitaammin, milloin nopeammin, ja yleensäkin (*absolute*) joko olla liikkeessä tai levossa.” (ET, 98 / E2Le2.)

<sup>92</sup> Suomennoksen ”yleiskäsitteitä” vaihdettu muotoon ”käsitteitä”. Nähdäkseni Spinoza rakentelee tässä kohtaa ”yhteiskäsitettä”, joka eroaa ”yleiskäsitteestä”, ja tässä kohtaa ei esiinny sanaa ”yleis-”, joka kyseisessä merkityksessä olisi alkukielellä esimerkiksi (*notiones*) *universales* tai *generales*.



siinä merkityksessä, että se pätee kaikkien objektien suhteen (Deleuze 1992, 280). Vastaavan ilmaisee myös Spinozan ystävä Meyer: postulaatit ja aksioomat eli sielun yhteiset käsitteet ovat sellaisia, että kuka tahansa, joka vain ymmärtää sanojen merkityksen oikein, katsoo etteivät niiden ilmaisemat asiat voi olla toisin (DES, 3 / Meyer 1963/1663). Tuosta yllä lainatusta kohdasta Spinoza kuitenkin jatkaa tavalla, joka herättää kysymyksiä:

Mikä on yhteistä ja luonteenomaista (*proprium*) ihmisruumiille ja tietyille (*quibusdam*) ulkoisille kappaleille, jotka tapaavat vaikuttaa (*affici solet*) ihmisruumiiseen, ja mikä näissä kaikissa on yhtä lailla sekä osassa että kokonaisuudessa, siitä on myös tajunnassa adekvaatti idea. [...] Olkoon A [...] yhteinen ja luonteenomainen seikka [...]. Itse A:sta on Jumalassa adekvaatti idea [...] sekä sikäli kuin Jumalalla on ihmisruumiin idea että kun Jumalalla ovat edellytetyjen (*positorum*) ulkoisten kappaleiden ideat. Oletetaan seuraavaksi, että ulkoinen kappale vaikuttaa ihmisruumiiseen sillä, mikä sillä ruumiin kanssa on yhteistä, toisin sanoen A:lla; silloin tämän vaikutuksen ideaan liittyy A:n ominaisuus (*proprietas*) [...], ja näin siis [...] tämän vaikutuksen idea, mikäli siihen liittyy A:n ominaisuus, on Jumalassa adekvaatti sikäli kuin Jumalalla on vaikuttanut ihmisruumiin idea, toisin sanoen [...], mikäli Jumala muodostaa ihmistajunnan luonnon; joten siis [...] tämä idea on adekvaatti myös ihmistajunnassa. [...] Tästä seuraa, että tajunta pystyy havaitsemaan monia seikkoja adekvaatisti sitä paremmin, mitä enemmän sen ruumiilla on yhteistä muiden kappaleiden kanssa. (ET, 118-9 / E2P39.)

Mihin Spinoza tässä mahtaa viitata? Mitä ovat kappaleet, jotka *tapaavat vaikuttaa* ihmisruumiiseen? Ja mitä merkitsee se, että on olemassa jotakin yhteistä ja luonteenomaista – mutta samalla sellaista, että se koskee vain ihmisruumista ja joitakin *tiettyjä* muita kappaleita, eikä siis ilmeisesti kaikkia kappaleita? Wetlesen (1979, 63-4) sanoo, että tässä esitetään toisenlainen yhteiskäsite. Ei sellainen, joka pätee kaikkiin olioihin, vaan sellainen, joka pätee kaikkiin olioihin, jotka kuuluvat johonkin *luokkaan* (*class*).

Puhetta ”tietyistä” ei voi olla lukematta ilman merkitystä, joka sanoo ”ei kaikki”. On siis olemassa adekvaatteja seikkoja, jotka pätevät joukkoon olioita, mutta eivät kaikkiin olioihin. Koska näitä vastaavat adekvaatit käsitteet eli ideat, ei kyse ole abstrahoinneista. Myös Deleuze (1988, 115; 1992, 275-6) käsittää, että on olemassa yleisempiä ja vähemmän yleisiä yhteiskäsitteitä. Hän viittaa kohtaan, jossa Spinoza esittää:

Me tarvitsemme metodin ja järjestyksen, joka on jokseenkin samanlainen kuin se, jota käytetään tulkittaessa luontoa sen historiasta käsin. Kuten luonnonilmiöiden tutkimuksessa, me yritämme ensimmäiseksi tutkia sitä, mikä on kaikkein yleisintä (*maxime universales*) ja yhteistä koko luonnolle (*toti naturae communes*) – sellaista on esimerkiksi liike ja lepo sekä niiden lait ja säännöt, joita luonto aina noudattaa, ja joiden kautta se jatkuvasti toimii – ja tästä me etenemme sitten vähemmän yleisiin asioihin (*alia minus universalia*). (TEO, 104 / TTP, VII.)

Tältä pohjalta voidaan nyt sanoa, että ulottuvaisuudesta ja liikkeestä jollakin keinoin saavutaan vähemmän yleisiin geometrisiin olioihin. Deleuzen mukaan voidaan myös yhä edetä

yhteiskäsitteisiin, joiden kohteena ovat olemassaolevien kappaleiden välisten suhteiden kompositiot. Deleuzen (1988, 114) mukaan yhteiskäsite on nimenomaan ”monien olioiden keskinäisten suhteiden komposition idea”. Viime kädessä esimerkiksi ulottuvaisuus yhteiskäsittteenä määrää (eng. *designates*) kaikkien kappaleiden komposition *yhdistymisen*. (Tämä hiukan erikoinen ilmaus korostaa siis sitä, että määrätty ei ole kompositio sikäli kuin sillä tarkoitetaan osia eli kappaleita, vaan määrätty on nimenomaan ”*yhdistyminen*” eli periaatteessa rakenne, muoto, ”olemus”.) Sen perusteella, mitä Deleuze (1988, 34; 100) toisaalla on esittänyt, voidaan tällaisiin yhteiskäsitteisiin lukea esimerkiksi 1. rakastunut pari, 2. yksilö ja hänen omistamansa auto, ja 3. yksilö ja hänen liittolaisensa (eng. *ally*). Tällainen liittolaisuus voidaan mielestäni ymmärtää nyt ihan hyvin esimerkiksi puolueeksi, yhteisöksi tai valtioksi.

Deleuzen (2007, 217) mukaan ”yhteiset käsitykset ovat universaaleja, mutta ne ovat sitä ’enemmän tai vähemmän’ sen mukaan, muodostavatko ne käsitteen vähintään kahdesta ruumiista vai kaikista mahdollisista ruumiista (tilassa oleminen, liikkeessä ja levossa oleminen...)”.

Cairdin (1899, 131-2) mukaan Spinozan filosofia alkaa ylimmästä universaalista, josta sitten on tarkoitus johtaa kaikki alemmat universaalit. Burt (1892, 110) esittää suoraviivaisesti, että adekvaatti tieto on tietoa siitä, mikä on yhteistä kaikille olioille, ja tämä tieto ilmaistaan aksioomissa. Tässä tullaan mielenkiintoiseen kysymykseen. Onko aksiooma sama asia kuin yhteiskäsite (tai yhteiskäsitys)?

Aristoteles (2012b, 174-6) kutsuu syllogismin premissejä aksioomiksi. Aristoteles myös käyttää yhtäläisesti termejä *aksioomat*, *yhteiset asiat (ta koina)* ja *yhteiset aksioomat (ta koina aksiomata)* (Sihvola 2012, 295). Descartes ainakin muutamissa kohdissa samastaa aksioomat ja yhteiskäsitteet (2002, 138; 2003, 41; 54). Myös Spinozan ystävä Meyer kirjoittaa Spinozan Descartes-teoksen esipuheessa: ”aksioomat eli sielujen yhteiset käsitteet” (DES, 3 / Meyer 1963/1663). Wolfsonin (1960, 127) mukaan Spinozan ilmaus *yhtä lailla osassa ja kokonaisuudessa* viittaa Aristoteleen (2012b, 241) esitykseen siitä, ettei universaaleja (*katholou*) voida jakaa (*ta amere*).

Aristoteles (2012c, 38; 51) laskee kaikille kappaleille kuuluviksi yhteiskäsitteiksi liikkeen (*kinesis*), levon (*eremia*), hahmon (*skhema*), koon (*megethos*), lukumäärän (*arithmos*) ja ykseyden. Spinoza hyväksyy näistä selkeästi kaksi ensimmäistä. Muiden käsitteiden kohdalla tilanne on hieman hankalampi. Hahmo on Spinozalle pelkästään negatiivinen, samoin voidaan sanoa myös lukumäärästä sikäli kuin se Aristoteleenkin (2012c, 52) mukaan on nimenomaan jatkuvuuden negatio. Spinoza myös ilmeisesti ymmärtää levon toisin kuin Aristoteles, joka sanoo, että liike ylipäänsä on se, jonka avulla nuo muut seikat voidaan havaita, kun taas lepo havaitaan liikkeen

puuttumisesta. Spinozalle lepo ei merkitse puutetta vaan se on paremminkin inertiaa, tai eräänlaista kappaletta paikallaan pitävää ”vastavoimaa”, milloin ulkoiset kappaleet yrittävät sitä ”töniä” liikkeelle (Schmaltz 1997, 204).

Jos kreikan sana ”aksiooma” (*aksioma*) on Spinozalle jostakin yhdestä paikasta saapunut, on se Eukleideen teos *Alkeet* – geometrian oppikirja, jonka esitysmuotoa Spinoza *Etiikassaan* haluaa seurata. Eukleideen teoksen latinannos (jota Spinoza on lukenut) kääntää sanan *aksiooma* sanalla ”yhteiskäsité” (*notion commune*). Jos aksioomat ovat Spinozalle yhteiskäsitteitä, alkaa niiden määrä kasvaa kummasti pelkistä kahdesta *ulottuvaisuudesta* ja *liikkeestä-ja-levosta* (ja tietysti myös näiden vastineista *ajattelusta* ja *äärettömästä ymmärryksestä*). Ennen Eukleideen ja Spinozan omia aksioomia voidaan ottaa vielä muutamia muita esimerkkejä, jotka samalla toimivat perusteluina edellä sanotulle.

Yhteiskäsitteistä Spinoza esittää seuraavassa jotakin merkittävältä kuulostavaa mutta samalla kovin salamyhkäistä:

Olen edellä selittänyt päättelymme perustana (*ratiocinii nostri fundamenta*) olevien, yhteisiksi (*communes*) nimitettyjen käsitteiden (*notionum*) syyn. Eräillä aksioomilla tai käsitteillä (*axiomatum sive notionum*) on kuitenkin muita syitä, joita kannattaisi tutkia metodillamme. Niistä näet kävisi ilmi, mitkä käsitteet ovat toisia hyödyllisemmät ja mille taas löytyy tuskin mitään käyttöä. Lisäksi ilmenisi, mitkä ovat yhteisiä ja mitkä taas selviä ja kirkkaita käsitteitä vain niille, joita ennakkoluulot eivät vaivaa, ja mitkä lopuksi huonosti perusteltuja. Sitä paitsi selviäisi, mistä nämä toissijaisiksi (*secundas*) kutsutut käsitteet samoin kuin niille pohjautuvat aksioomat juontavat juurensa, ja selviäisi muutakin, mitä aikoinani olen näistä asioista pohtinut. (ET, 119 / E2P40.)<sup>93</sup>

Selitys näihin sanoihin voisi löytyä Spinozan tarkkaan lukemalta Maimonideelta (1135–1204). Maimonides erottaa neljää lajia yhteiskäsitteitä: 1. aistihavainnot, 2. ensimmäiset käsitteet, 3. yleisesti tunnetut mielipiteet, ja 4. auktoriteetin hyväksymät mielipiteet. Näistä kaksi ensimmäistä lajia ovat yhteisiä sikäli, että jokainen ihminen käsittää ne samalla tavalla. Kaksi jälkimmäistä lajia ovat yhteisiä sikäli, että ne pätevät välttämättä, mutta ne kuitenkin vaativat käsittäjiltään jonkinlaista kykyä. Tämä Maimonideen näkemys vastaa Aristoteleen (2012d, 7) kommentteja *Topiikassa*. (Wolfson 1960, 118-20.)

Maimonides tekee aksioomien välillä eron, jonka puolia hän nimittää ensimmäisiksi käsitteiksi ja toisiksi käsitteiksi. Ensimmäisten käsitteiden esimerkit hän poimii Eukleideen geometriasta, esimerkiksi: *kokonaisuus on osaansa suurempi*. Toisilla käsitteillä Maimonides sanoo viittaavansa geometrisiin konstruktioihin (ja astronomisiin laskelmiin). Wolfsonin (1960, 121) mukaan

<sup>93</sup> Suomeennoksen ”yleisiksi tai yhteisiksi” vaihdettu muotoon ”yhteisiksi”. Alkutekstissä on vain yksi sana: *communes*, joka käsitykseni mukaan tulee erottaa sanoista *universales* tai *generales*.

Maimonides tarkoittaa tässä Eukleideen (ja Ptolemaioksen) teoreemoja, eli toisin sanoen niitä käsitteitä, jotka johdetaan ensimmäisistä käsitteistä eli varsinaisista aksioomista. Nämä teoreemat tai toiset käsitteet ovat siis välttämättä tosia ja niiden voi sanoa myös olevan ikään kuin välittömästi ymmärrettäviä. Wolfsonin käsitys on, että Spinoza (ET, 119 / E2P40) viittaa nimenomaan tässä esitettyyn seikkaan puhuessaan *toissijaisiksi kutsutuista käsitteistä*. (Wolfson 1960, 120-2.)

Wolfson (1960, 128) päätelee, että yhteiskäsitteitä voi siis olla lukematon määrä. Voidaan toisin sanoen esittää, että oli jokin kappale miten kompleksinen tahansa, eli koostui se miten monista osista tahansa, niin viime kädessä siitä on olemassa adekvaatti idea, vaikka me ihmiset emme kykenisi muodostamaan sitä.

Verbeek (2014, 277) ehdottaa, että jos yhteiskäsitteisiin katotaan kuuluviksi sellaiset aksioomat ja periaatteet kuin esimerkiksi luonnonlait ja kausaliteetti, niin voidaan ajatella, että nämä kaikki ovat Jumalan ideasta johdettavissa. Esimerkiksi (Spinozan esityksen mukaisista) premisseistä 1. *kaikki, mikä on, on Jumalassa* (ET, 55 / E1P15), ja 2. *jumala toimii vain omien lakiensa mukaisesti* (ET, 60 / E1P17), voidaan nyt tehdä johtopäätös 3. *kaikki yksittäiset oliot ovat Jumalan osia ja niihin kaikkiin pätee yksi ja sama välttämättömyys*.<sup>94</sup> Masih (1994, 228) yksinkertaistaa vielä tuota Verbeekin esitystä sikäli, että luonnonlait ovat sama asia kuin loogiset suhteet, eli sama asia kuin Jumalasta johtuminen, eikä kausaliteettikaan ole mitään muuta.

Eukleides puhuu geometriassaan *yhteiskäsitteistä* (*koine ennoia*, lat. *notiones communes*). Geometrian kohdalla voidaan puhua identtisesti ”aksioomista”. Esimerkki Eukleideelta (1956, 155) on aksiooma: ”Kokonaisuus on osaansa suurempi”. Aristoteleella ja Platonilla *ennoia* (”käsite”) koskee yleensä oliota, mutta joskus myös, kuten Eukleideellakin, lausetta. Tällöin parempi suomennos kuin ”käsite” on varmastikin ”käsitys”. Aristoteles (2012c, 183) puhuu esimerkiksi siitä, että ””tietoisuus” (*ennoia*) ystävien myötäkärsimisestä tekee tuskan kevyemmäksi. Eli kun olen tietoinen asiasta, jonka lause ilmaisee, minulla on – suomeksi sanottuna – tuosta asiasta *käsitys*. (Heath 1956, 221.)

Descartesin mukaan kaikilla ihmisillä on tajua ja järkeä siten, että yhteiskäsitteet ovat jotakin, minkä totuutta kukaan ei voi kieltää tai olla ymmärtämättä (Cottingham 1993, 37). Descartes puhuu ”ikuisista totuuksista”, ja näihin kuuluvat nimenomaan *yhteiskäsitteet* (*notiones communes*). Muun muassa ristiriidan laki kuuluu yhteiskäsitteiden joukkoon: ”yhden ja saman olion on mahdotonta

---

<sup>94</sup> Verbeekin esitykseen liittyy taustaoletuksia, joita en ole ottanut mukaan tähän lyhyeen kuvaukseeni. Ei ole siis syytä ihmetellä, jos päätelmä tällaisenaan ei ole aukoton.

sekä olla että olla olematta”. Samoin yhteiskäsitteisiin kuuluvat olemuksia koskevat totuudet, esimerkiksi se, että ympyrän kaikki säteet ovat välttämättä yhtä pitkät. (Cottingham 1993, 57-8.)

Descartes (2002, 286-7) mainitsee yhdessä *matemaattiset totuudet* ja *olioiden olemukset* puhuessaan ikuisista totuuksista. Descartes myös sanoo, että geometrisen kuvion idea ei ole singulaareista peräisin, esimerkiksi kolmion idea ei siis ole yleistys ja abstraktio. Yksi olioita koskeva ikuinen totuus on se, että ne ovat riippuvaisia Jumalasta. (Cunning 2011, 3.0.)

Spinoza esittää, että tajunnalla on

yksinomaan sekavaa [...] tietoa, aina silloin kun se havainnoi asioita luonnon tavallisen järjestyksen mukaisesti, toisin sanoen niin usein kun se ulkokohtaisesti, nimittäin olioita aksidentaalisesti (*fortuito*) kohdatessaan määräytyy pohtimaan milloin tätä, milloin tuota; tässä tapauksessa tajunta ei määräydy sisältä käsin, toisin sanoen se ei päädy useita olioita samanaikaisesti tarkastelemalla ymmärtämään niiden yhteensopivuuksia, eroja ja vastakohtaisuuksia (*convenientias, differentias et oppugnantias*). Mutta aina kun tajunta tavalla tai toisella ohjautuu sisältä käsin, tarkastelee se olioita selvästi ja kirkkaasti. (ET, 113-4 / E2P29.)

Parkinson (1993/1954, 163) tulkitsee Spinozan jo tässä viittaavan yhteiskäsitteisiin. Tajunta siis käsittää adekvaatisti sen, mikä on yhteistä sekä omalle ruumiille että sille ulkoiselle kappaleelle, joka siihen vaikuttaa. Tämä tuntuu selvästi sanovan, että tässä avautuu jonkinlainen eri mahdollisuuksien piiri. Periaatteessa minulla ja millä tahansa oliolla on yhteisenä ulottuvaisuus ja liike-ja-lepo. Yhtä selvästi minun myös tulisi käsittää tämä asia, jolloin minulla on adekvaatti yhteiskäsite. Mutta mikä muu sitten on yhteistä minun ruumiilleni ja muille kappaleille – tai jollekin muulle kappaleelle, tämä näyttäisi riippuvan minun tiedostamisen kyvystäni. Periaatteessa riippuu siis minun tiedostamisen kyvystäni, mikä ruumiissani on yhteistä Kallen ruumiin tai karpäsen ruumiin kanssa. Jos olious tai ulottuvaisuus ja liikkuvuus on helpoin yhteiskäsite, muut alkavat olla askel kerrallaan, lisämääritys kerrallaan vaikeampia.

Kun Spinoza (ET, 119 / E2P39) kirjoittaa, että tajunta havaitsee asioita adekvaatisti sitä enemmän, mitä enemmän sen ruumiilla on yhteistä muiden kappaleiden kanssa, näyttää tämä mielestäni sanovan, että on oltava muitakin yhteiskäsitteitä kuin attribuutit ja äärettömät modukset. Koska nämä mainitut joka tapauksessa pätevät mihin hyvänsä oloon, on Spinozan lausuma mieletön, ellei muita yhteiskäsitteitä ole. Ruumiini on toisin sanoen joka tapauksessa yhtä kaikkien kappaleiden kanssa siinä, että se on ulottuvainen ja liikkeessä ja levossa. Tämä verran toisin sanoen havaitsee tajuntani joka tapauksessa – ja jokainen tajunta samalla tavoin; tässä kohtaa ei mikään ihmistajunta voi olla toista etevämpi. Kun Spinoza kuitenkin tuossa antaa ymmärtää, että erojakin on olemassa,

on näin ollen oltava muutakin mahdollisesti yhteistä eri kappaleiden välillä, ja tämä tarkoittaa sitä, että on oltava muitakin yhteiskäsitteitä, mainittujen ulottuvaisuuden ja liikkeen ja levon lisäksi.

## 6.2 Geometrisen olion käsite

Filosofian sanakirjat ovat jokseenkin harvasanaisia geometrysten kuvioiden suhteen. Otsikon 'abstraktit oliot' alta löytyy kuitenkin seuraavanlaisia määritelmiä. Audin *Cambridge Dictionary of Philosophy* mukaan abstrakti olio eli entiteetti (*entity*) on sellainen, jolta

puuttuu ajallis-ulottuvalaiset ominaisuudet (*spatiotemporal properties*) [...]. Joskus nämä oliot luokitellaan universaaleiksi, tällöin mukaan luetaan matemaattiset objektit, kuten luvut (*numbers*), joukot ja geometriset kuviot. Sanotaan, että abstraktit oliot on abstrahoitu (*abstracted*) partikulaareista. Abstraktilla kolmiolla on vain ne ominaisuudet, jotka ovat yhteisiä (*common*) kaikille kolmioille, eikä mitään sellaista ominaisuutta, joka olisi ominainen (*peculiar*) juuri ja vain jollekin tietylle kolmiolle. (Audi 1996, 3)

Speaken *Dictionary of Philosophy* mukaan on ajateltu, että yleiset (*general*) sanat, kuten "ihminen", "eläin" tai "kolmio", eivät voi viitata (*refer*) mihinkään yksilölliseen (*individual*) ja partikulaariin. Tästä syystä on katsottu, että ne ehkä viittaavat *abstrakteihin ideoihin*, millä termillä ymmärretään erityisiä "mielen kuvia" (*special kinds of mental images*). (Speake 1984, 2-3.)

Eukleides<sup>95</sup> aloittaa *Alkeet* -teoksensa kirjat määritelmillä (*horoi*), postulaateilla (*aitemata*) ja aksioomilla (*koinai ennoiai*). Määritelmiä ovat muun muassa: 1. Pisteellä ei ole osia, 5. Pinta on sellainen, jolla on vain pituutta ja leveyttä. (Eukleides 1956, 153.) *Aitema* (postulaatti) merkitsee sekä oletusta että vaatimusta. Postulaatit Eukleides esittää nimenomaan vaatimuksina: 1. On voitava vetää suora viiva mistä pisteestä tahansa mihin pisteeseen tahansa, 4. On oltava totta, että kaikki suorat kulmat ovat yhtä suuria. (Eukleides 1956, 154.) Aksioomaesimerkki: 3. Jos yhtä suurista vähennetään yhtä suuret, ovat jäljelle jäävät yhtä suuret. (Eukleides 1956, 155.) Näiden pohjalle hän alkaa sitten lasketella propositioita, jotka ovat samalla tehtäviä: 1. Rakennetaan annettua janaa käyttäen tasasivuinen kolmio, ja niin edelleen. Mainittakoon nyt, että tässä annetussa tehtävässä ratkaisu piilee siinä, että janan molemmissa päissä olevia pisteitä käytetään ympyrän keskipisteenä ja itse janaa näiden kahden ympyrän säteenä. Näin piirettyjen kahden ympyrän kehät leikkaavat toisensa kahdessa kohtaa. Näistä kumpi hyvänsä voidaan valita alkuperäistä janaa eli kolmion sivua

---

<sup>95</sup> Olen käyttänyt seuraavassa soveltaen hyväkseni suomennoksia osoitteessa <http://users.jyu.fi/~laurikah/ETG/LaurinALKEET5.pdf>.

vastaavan kulman pisteeksi. (Eukleides 1956, 241-2.) (Tähän tasasivuisen kolmion tapaukseen aiemmin viittasin, ja tästä esitän alempana kuvan.)

Eukleideen oppien mukaisesti kolmio rakennetaan seuraavalla tavalla, seuraavien määritelmien pohjalta.

*Määritelmä 14:*

”Kuvio on reunoin rajoitettu tila” (Eukleides 1956, 153)<sup>96</sup>.

*Määritelmät 15 ja 16:*

”Ympyrä on sellaisen viivan rajoittama kuvio, että kaikki janat samasta kuvion sisällä olevasta pisteestä reunaviivalle (eli ympyrän *kehälle*) ovat yhtä pitkät” (Eukleides 1956, 153)<sup>97</sup>.

”Mainittu piste on ympyrän keskipiste” (Eukleides 1956, 153)<sup>98</sup>.

*Määritelmä 19:*

”Suoraviivaisia kuvioita rajoittavat suorat viivat, joiden lukumäärän mukaan puhutaan kolmikulmioista, nelikulmioista tai monikulmioista” (Eukleides 1956, 154)<sup>99</sup>.

Kirjan ensimmäisessä tehtävässä (propositio 1.1) on siis tarkoitus piirtää tasasivuinen kolmio. Tämän kohdalla voidaan täten puhua siitä, että Spinozan vaatimus (ks. alla) täyttyy – tässä nimittäin näytetään, miten tuo kolmio saadaan aikaan alkamalla janasta, jonka päistä harpin avulla piirretään kaksi ympyrää ja todetaan niiden leikkauspisteiden (kaksi kappaletta) olevan vaaditulle kolmiolle sopivia kolmansia kulmapisteitä janan päiden lisäksi. (Eukleides 1956, 241.) Esitän tässä nyt rinnan aiemmin esittämäni piirroksen sekä kuvan, joka mallintaa tätä Eukleideen määritelmää. Kummassakin kuvassa on yksi ja sama tasasivuinen kolmio, vasemmanpuoleisessa kuvassa kyseinen kolmio esiintyy ilman määritelmän mukaista ohjetta, ja se on samalla piikkeineen ainutlaatuinen ja yksilöllinen, jälkimmäisessä kuvassa sama tasasivuinen kolmio esitetään määritelmänsä kautta piirrettynä ja samalla kaikesta aksidentaalisesta ja yksilöllisestä riisuttuna.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Suomennos osoitteesta <http://users.jyu.fi/~laurikah/ETG/LaurinALKEET5.pdf>.

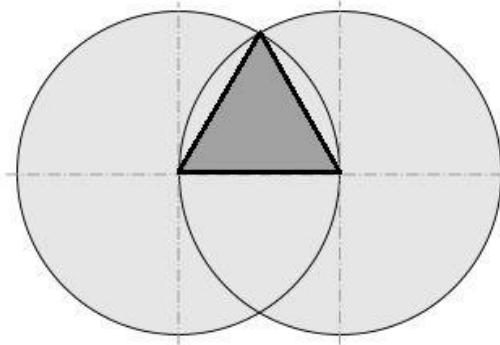
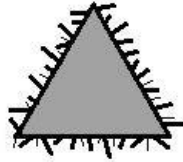
<sup>97</sup> Suomennos osoitteesta <http://users.jyu.fi/~laurikah/ETG/LaurinALKEET5.pdf>.

<sup>98</sup> Suomennos osoitteesta <http://users.jyu.fi/~laurikah/ETG/LaurinALKEET5.pdf>.

<sup>99</sup> Suomennos osoitteesta <http://users.jyu.fi/~laurikah/ETG/LaurinALKEET5.pdf>.

<sup>100</sup> Alkuperäinen kuva osoitteesta [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Equilateral\\_triangle\\_construction.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Equilateral_triangle_construction.svg).

Kuvan tekijä *Octahedron80*. Oikeanpuoleisessa kuvassa alkuperäisen kuvan värejä muokattu ja kolmion rajoja vahvistettu. Vasemmanpuoleisessa kuvassa samaa alkuperäistä kuvaa muokattu enemmän.



'Kolmiota' varten ei tarvitse tehdä kaikkea tätä, mitä '*tasasivuinen* kolmio' vaatii. Nähdäkseni 'kolmio' voidaan nyt spinozalaisesti määritellä siten, että piirretään kolme erisuuntaista janaa, niin pitkiä, että ne leikkaavat toisensa (näiden janojen rajaama alue on nyt kolmio). Tästä määritelmästä seuraa nyt, että annetun kuvion kolmen kulman summa on yhtä suuri kuin kahden suoran kulman.

Spinoza esittää, että

määritelmän, mikäli sitä halutaan kutsua täydelliseksi, on selitettävä olion sisin olemus (*intimam essentiam*), ja pidettävä huolta, ettei se ilmaise tämän sijaan vain jotakin olion ominaisuutta (*propria*). Havainnollistaakseni asiaa [...] valitsen nyt yhden abstraktin olion käsiteltäväkseni [...], valitsen siis 'ympyrän'. Jos ympyrä nyt määritellään kuvioksi, jossa kaikki keskipisteestä kehälle vedetyt suorat ovat yhtä pitkiä, näkee jokainen, ettei tällainen määritelmä selitä ympyrän olemusta, vaan ainoastaan sen yhden ominaisuuden (*proprietaatem*). Vaikka, kuten sanottu, tämä ei olekaan niin tärkeää kuvioden ja muiden järjen olentojen kanssa, on asia silti äärimmäisen tärkeä fyysikaalisten ja reaalisten olentojen kanssa, sillä olioiden ominaisuuksia (*proprietates*) ei voi ymmärtää niin kauan, kun ei ymmärrä olioiden olemuksia. [...] Jos siis olio, joka halutaan määritellä, on luotu olio, on määritelmän [...] käsitettävä olion proksimaalinen syy. Esimerkiksi siis ympyrä määritellään nyt tätä sääntöä noudattaen niin, että 'se on kuvio (*figuram*), joka piirtyy näkyviin (*describitur*), minkä tahansa sellaisen janan myötä, jonka toinen pää on kiinnitetty paikalleen ja toinen pää on vapaa'. Tämä määritelmä selvästikin käsittää (*comprehendit*) ympyrän proksimaalisen syyn. (YMM, 35.)

Merkittävyys, joka tässä piilee, on siinä, että Spinozan määritelmä ilmaisee tarvittavat yhteiskäsitteet. Se kertoo syyn eli sen, miten ympyrä voidaan tehdä, käsitteet, joista ympyrän käsite voidaan johtaa adekvaatisti. Määritelmä esittää siis konkreettisen syyn, siinä missä aiemmin esitetty pseudo-määritelmä ilmaisi vain jonkin ympyrän yhden ominaisuuden. Kuka tahansa voi nyt piirtää ympyrän Spinozan yhteisen (*meille kaikille yhteisen*) määritelmän avulla ja (ensisijaisemmista) yhteiskäsitteistä johdettuna.

Esitellystä määritelmästä voidaan Spinozan mukaan edelleen johtaa ympyrän kaikki ominaisuudet (KIR, 395 / Ep. 60). Tämä täydellinen määritelmä siis selittää (implisiittisesti) esimerkiksi sen, että kehän kaikkien pisteiden etäisyys keskipisteeseen on välttämättä yhtä suuri. Tämä määritelmä on



yhtä kuin ympyrän luonto, ja ympyrän luonto määrää – se *tekee välttämättömäksi* – että kehän kaikkien pisteiden etäisyys keskipisteeseen on yhtä suuri. Täydellinen määritelmä esittää ympyrän niin sanotun *ikuisen* olemuksen.

Mikä tällainen ympyrä tai kolmio nyt sitten on? Haserot (1950, 479) pitää selviönä, että yksittäiset kolmiot ilmentävät yhtä ja samaa luontoa (olemusta). Hän vetoaa tässä Spinozan sanoihin: ”Esimerkiksi ’kolmion’ määritelmä ei ilmaise mitään muuta kuin kolmion yksinkertaisen luonnon, ei siis mitään määrättyä kolmioiden lukumäärää” (ET, 48-9 / E1P8).

Pian kyseisen kohdan jälkeen Spinoza puhuu ensin vastaavalla tavalla ihmisistä ja ihmisten lukumäärästä. Tämän jälkeen hän sitten esittää: ”Kaikella jonka luonto sallii useamman yksilön olemassaolon (*omne id, cujus naturae plura individua existere possunt*), täytyy välttämättä olla olemassaoloonsa ulkoinen syy” (ET, 49 / E1P8). Minä en osaa lukea tätä muuten kuin että *id* (”se”) viittaa *lajiin* ja *lajiolemukseen*, ja että siinä sanotaan, että on olemassa olemus (luonto), jolla on monta ilmentymää tai kantajaa. Vastaavan lausunnon antaa myös Lermond (1988, 62).<sup>101</sup>

Kolmion luonto eli olemus pätee jokaiseen kolmioon. Ei ole kolmiota, johon ei pitäisi, että sen kulmien summa on yhtä suuri kuin kahden suoran kulman. Martin (2008, 494) katsoo, että tämä pätee nyt analogisesti ihmiseenkin. Ihmisen luonto on sama jokaisen ihmisyksilön kohdalla. Asetun tässä Martinin kannalle, enkä siten hyväksy esimerkiksi Saw’n esitystä, joka mukaan ihmisen käsite on yleistävä (*general*) siinä missä kolmion käsite on universaali (Saw 1972, 87). Katson, että ihmisen käsite on *yleistävä* vain silloin, kun se johdetaan monesta ihmisestä esittävästä kuvasta (representaatiosta). Katson, että tämän lisäksi on olemassa myös adekvaatti ihmisen käsite, joka ei ole kuva. Tämä käsite on siis jokin, joka voidaan vain *ymmärtää*; sitä ei voida *mieltää*, eli siitä ei niin sanotusti voida muodostaa mielikuvaa. (Se ei ole vain mies tai vain nainen, tai vain tummaihoisen tai vain valkoihoinen, kuten puolestaan mielikuva välttämättä on.)

Bennett (1984, 280) katsoo, että ihmisen tapauksen kanssa täytyy lähteä siitä, mitä tiedetään kaikkien olioiden kohdalla, eli yhteiskäsitteistä, ja näitä voidaan sitten soveltaa ihmiseen erityistapauksena. Jos siis etsitään tapaa, jolla voitaisiin muodostaa adekvaatti käsite ’ihminen’, täytyy kyseessä olla tuon tavan, jossa järki toimii adekvaattien ideoiden ja edelleen jo muodostettujen yhteiskäsitteiden pohjalta. Ellei järki kykene muodostamaan adekvaattia ”ihmisen” käsitettä, niin silloin siihen ei kyetä millään muullakaan tavalla.

<sup>101</sup> Jaspers (1974, 21) kommentoi tätä lyhyesti sanoen, että äärettömyys ja ainutlaatuisuus kulkevat käsi kädessä, kuten tekevät myös äärellisyys ja yksilöityminen. Ymmärtääkseni Jaspers siis katsoo, että vain ääretön on ainutlaatuinen, ja kun se määrittyy ja lopulta yksilöityy esimerkiksi oliosta eläimen, nisäkkään ja ihmisen kautta Olliksi, ei tässä Ollissa ole kyse ainutlaatuisuudesta eli singulaarista. Yksilö tai partikulaari on siis eri asia kuin singulaari. Partikulaarisuus eli ”tiettyys” ilmaisee jo, että kyse on yhdestä monen (vastaavan) joukossa.

### 6.3 Pelkän yksilöolemuksen kyseenalaistavat kohdat Etiikassa

Olen edellä pitänyt yllä *ihmisen* adekvaatin käsitteen mahdollisuutta syystä, että Spinozan koko projekti (psykologia, antropologia, etiikka) vaikuttaa nähdäkseni mielettömältä, jos mistään yleispätevästä (kaikkia ihmisiä koskevasta) ei voida puhua *adekvaatisti*. Esimerkiksi Haserot (1950, 490) kysyykin nimenomaan, olisiko Spinozan koko psykologian ja etiikan projektissa mitään tolkkua, ellei esitys olisi tarkoitettu yleispäteväksi. Mistä Spinoza toisin sanoen kaikki käsittelemänsä tunteet tai affektit johtaa (vihan, rakkauden, häpeän, ylpeyden, närkästyksen, uskaliaisuuden, ja niin edelleen), ellei ihmisen olemuksesta, ja ellei tämä olemus olisi nimenomaan yleispätevä, olisiko koko esityksessä mitään mieltä? Eikö Spinoza kertoisi, että *näin minun ja vain minun, Baruch Spinozan, ruumiini ja tajuntani toimii. Teidän muiden toiminnot riippuvat teidän olemuksistanne. Tämä esitys ei siis koske teitä*.

Esitän tässä luvussa ensin sellaisia kohtia *Etiikasta*, joissa Spinoza näyttää puhuvan monen olion yhteisestä, tai toisin sanoen yhdestä ja samasta, olemuksesta, sekä toiseksi sellaisia kohtia, joiden perusteella näyttää siltä, että Spinoza puhuu yleispätevästi ”ihmisestä”, siis siinä merkityksessä, että se, mitä Spinoza sanoo, on tarkoitettu pätemään kenen hyvänsä yksittäisen ihmisen kohdalla.

Taustoitän nyt ensiksi asiaa, ja rajaan samalla väitettäni, erään yksittäisen tapauksen kautta: Spinoza (ET, 121 / E2P40) määrittelee intuitiivisen eli korkeimman tason tiedon tavalla, joka mielestäni kirjaimellisesti luettuna puoltaa sitä, että on olemassa jonkinlainen yleinen olemus, mikä tarkoittaa sitä, että monella oliolla on yksi ja sama olemus. Individualistit ovat kuitenkin käyttäneet tätä kohtaa jopa täsmälleen päinvastaisen näkemyksen puolustamiseksi. Tämä johtuu siitä, että he – kuten lähtökohtaisesti asian näkisin – muuntavat sitä, mitä Spinoza *kirjaimellisesti* sanoo. – Mutta näin jyrkästi en kenties kuitenkaan voi asiaa esittää (ks. alla), vaan voin sanoa ainoastaan, että individualistit lukevat asian eri tavalla kuin, mitä Spinozan lause *kieliopillisesti* tarkoittaa. Tässä on kyse seikasta, josta olen käynyt väittelyä, ja jonka haluan siksi pohjustaa perusteellisesti.

Spinoza esittää tässä yhteydessä siis lauseen, johon sisältyy termi ”olioiden olemus”. Lähtökohtaisesti luen tämän niin, että kyse on useasta oliosta ja vain yhdestä olemuksesta (jolloin usealla oliolla on siten yksi ja sama olemus). Kieliopillisesti tätä nähdäkseni vastaa esimerkiksi lause, jossa sanotaan että ”tuolla ulkona on alakerran *poikien koiria*”. Tästä ei voi ajatella, että ulkona olisi useampia kuin yksi koiria. Vastaavasti lause ”räjähdys vavisutti *talojen ikkunaa*” on nähdäkseni mieletön, ja juuri siitä syystä, että sana ”ikkuna” ei voi viitata useampaan kuin yhteen

ikkunaan. Tohtori Jani Hakkarainen<sup>102</sup> on joka tapauksessa esittänyt minulle, että ”olioiden olemus” voi tässä kohtaa tarkoittaa myös sitä, että puhe on monesta oliosta ja monesta olemuksesta. Löhtökohtaisesti olen, kuten sanottu, asiasta eri mieltä, mutta minun täytyy kuitenkin ottaa tuo asia nyt huomioon.<sup>103</sup> Käytännössä tämä tarkoittaa nyt sitä, kuten jo mainitsin, että Spinozan esitys viittaa monen olion yhteiseen olemukseen vain *kieliopillisesti*. Muutoin tilanne on se, että me emme voi, vain kyseiseen kohtaan perustaen, tietää, mitä Spinoza siinä tarkoittaa.

Totean vielä, että jos Spinoza halusi ilmaista sen, minkä itse tulkitsen, niin hänen oli siis mahdotonta sitä sanoa tuolla kyseisellä ilmauksella. Siinä missä ”olioiden olemukset” ei voisi tarkoittaa montaa oliota ja yhtä olemusta, ”olioiden olemus” voi tarkoittaa myös montaa oliota ja montaa olemusta. Spinozan olisi pitänyt, jos hän halusi puhua yhdestä olemuksesta, keksiä toinen tapa ilmaista asia.

Sanotun pohjalta en voi siis puhua siitä, mitä Spinoza kirjaimellisesti sanoo, ja kysyä, miksi kyseinen kohta niin helposti tulkitaan eri tavalla. Ainoa mitä voin tältä pohjalta kysyä, on se, miksi tulkintavalintaa ei perustella – kun Spinozan esitys kerran voi aivan yhtä hyvin tarkoittaa kumpaa mahdollisuutta tahansa. Tässä sanottu koskee oleellisesti siis sitä, miten Spinoza intuition tapauksen kohdalla asian on muotoillut. Päteekö sama sellaisenaan kaikkiin seuraavassa esitettäviin periaatteissa vastaavanlaisiin kohtiin, on asia erikseen.

Yleisesti sanoen, haluan tässä tutkielmani viimeisessä alaluvussa laajentaa kysymystä, jota edellä olen käsitellyt muutamien yksittäisten kohtien kautta. Tuon nyt esiin laajemmin sellaisia kohtia, joiden myötä on mielestäni adekvaattia kysyä, riittääkö pelkkä yksilöolemuksen käsite tekemään Spinozan kokonaisesityksen ymmärrettäväksi. Vai olisiko sittenkin – jos Spinoza ylipäättään sitoutuu yksilöolemuksiin – yksilöolemusten lisäksi olemassa yleisempiä olemuksia ja/tai yleisin, kaikille äärellisille olioille yhteinen olemus, jonka nimi (tulkinnasta riippuen) olisi ”substanssi” tai ”substanssin modus”. (Se mihin näillä kahdella vaihtoehdolla viitataan, voidaan ilmaista siten, että joko jokainen äärellinen olio on *perimmiltään* substanssi, tai jos näin ei voida tai haluta tulkita, vaan katsotaan että äärellinen olio on perimmiltään toista kuin substanssi, niin silloin se on *perimmiltään* substanssin modus, ja tästä ei enää sikäli päästä syvemmälle – sikäli kuin modus on vain ja nimenomaan modus.)

---

<sup>102</sup> Suullinen keskustelu huhti-toukokuussa 2017.

<sup>103</sup> Tohtori Hakkaraisen huomatuksen jälkeen olen esittänyt kyseisen kohdan niin sanottuna ”sokkotestinä” eli kaikesta kontekstista irrotettuna yhtenä lauseena kahdelle Tampereen yliopiston filosofian professorille, ja he olivat molemmat samaa mieltä kuin Hakkarainen: pelkästään kyseisestä kohdasta itsestään ja sinänsä ei voida heidän mukaansa varmasti päätellä, viitataanko siinä olemukseen vai olemuksiin.

Sen lisäksi että laajennan kysymykseni alaa, haluan lisäksi laajentaa myös kuvaa kritiikini merkityksestä mainitsemalla, että tutkijoita, joiden näkemyksen tässä tutkielmassa pyrin kyseenalaistamaan, on suuri määrä. Näitä tutkijoita, jotka ovat siis katsoneet, että Spinozan filosofiassa esiintyy vain yksilöolemus (eli yksilöolemuksia) eikä minkäänlaista laji-, universaali-, tai yhteisolemusta, ovat esimerkiksi

Demos (1972, 280); Donagan (1973, 250); Wartofsky (1977, 469); Delahunty (1985, 135); Flage (1989); Matson (1990, 89); Rice (1991, 299); Koistinen (1991, 13); Harris (1995, 93); Koivuniemi (2008, 94); Garrett (2009); Macherey (2011, 172); Ward (2011, 27); Schnepf (2011, 53-6); Manning (2012) ja Viljanen (2007a; 2007b, 87; 2011, 10; 2012, 175; 2015).<sup>104</sup>

Mainitut tutkijat eivät, yleisesti puhuen, selitä esimerkiksi sitä, kuinka seuraavaksi esitettävät kohdat sopivat yhteen sen kanssa, että olisi olemassa vain yksilöolemuksia.

Esitän siis seuraavassa Spinozalta 1. tapauksia, jotka antavat ymmärtää, että usealla oliolla on yksi ja sama olemus, ja 2. tapauksia, jotka antavat ymmärtää, että on olemassa sellainen seikka kuin *lajiolemus*.<sup>105</sup> Tämän alustuksen myötä olen jo varsinaisesti sanonut sen, mitä itse näiden kohtien suhteen väitän. Jos olisi olemassa vain yksilöolemuksia, tulisi näissä kohdissa sanan ”olemus” olla mielestäni monikkomuodossa; mutta jos taas tulkitaan toisin, olisi tulkinta sittenkin perusteltava, koska tällainen tulkinta joka tapauksessa poistaisi sen ambiguiteetin, joka alkutekstissä vähintäänkin on. Samoin olisi nähdäkseni kyettävä osoittamaan jokin syy, miksi viitattavien ”olioiden” erot olisivat olemuksellisia, jos Spinoza kerran pystyy niiden olemukseen viittaamaan

<sup>104</sup> Martinin (2008, 490) näkemyksen mukaan tällaiselle listalle voidaan lukea myös Yovel (1989, 163), Della Rocca (1996, 86-8) ja Deveaux (2003, 329-38). Näistä Della Rocca esittää myöhemminkin (Della Rocca 2008, 94-5) saman käsityksen. Tällöin hän toki esittää myös yleisemmän olemuksen mahdollisuuden – kiinnittämättä siihen kuitenkaan sitten enempää huomiota: “It must be admitted, however, that there are passages in which Spinoza seems not to respect this commitment and to allow that men, for example, ‘can agree entirely according to their essence’ (1p17s). It’s not clear how to reconcile such passages with 2def2. One strategy might be to see Spinoza as speaking of essences at different levels of generality and specificity. Thus there is the essence of Peter, insofar as he is a human being, and there is also the essence of Peter insofar as he is Peter. The former essence can be shared, but the latter, perhaps, cannot. In any event, however these passages are to be reconciled, the key point is that, according to one major strand in Spinoza’s thinking, essences of individuals are unique”. (Della Rocca 2008, 95.) Mielestäni Della Rocca huomioi tässä ohimennen juuri sen, mihin olisi syytä kiinnittää huomiota aivan perustavasti. Kun useat tutkijat, joukossa individualisteja, jollakin tavalla sanallisella tasolla ”monistavat” olemuksen käsitteen, on mielestäni syytä kysyä nimenomaan, miksi tällainen tutkijoiden lanseeraama ”syvin (tms.) olemus” (olemuksen ”alla” tai ”sisuksissa”) ei olisi yhteisolemus. Esimerkkejä: Deleuze (1988, 99) puhuu *puhtaasta olemuksesta*, jonka hän haluaa jotenkin erottaa *conatuksesta* (eli aktuaalisesta olemuksesta). Wetlesen (1979, 215-6) toistaa kolme kertaa termin: ”... perimmäisin pyrkimys...” (*the ultimate conation*). Bennettin (1984, 234) mukaan ”x:n olemus on osa x:n luontoa”. Pietarinen (1994, 32; 94; 141) puhuu sekä *perusolemuksesta* että *perusluonteesta*, sekä myös ihmisen *todellisesta olemuksesta*. Viljanen (2011, 98; 107) käyttää termejä *perus-conatus* (*basic conatus*) ja *perusluonto* (*basic nature*). Kaikki nämä ”lisämääreiset olemukset” viittaavat siihen, että yksinkertainen *olemus* -käsite ei tutkijoille riitä. Tutkijat näyttävät siis tarvitsevan kaksi eri olemus-käsitettä tehdäkseen Spinozan esityksestä ymmärrettävän.

<sup>105</sup> Mainittakoon, että esimerkiksi *Etiikan* verkko-englanninnoksesta (Elwes) löytyy haulla ”our nature” 34 osumaa. Luultavasti Spinoza tarkoittaa jokaisessa kohdassa *me*-sanalla ihmisiä. Missään mielessä en kykene käsittämään asiaa ihmisyyksilön yksilöolemuksiksi.

tavalla, joka ei mitään eroa tuo esiin eikä sellaista tarvitse. Nämä kyseiset kohdat vaatisivat siis selityksen: Mikä olisi peruste tulkita, että niissä viitataan moneen olemukseen (yksilöolemuksiin) eikä yhteen olemukseen, joka on monella oliolla? (Olen lisännyt seuraaviin lainauksiin **vahvennuksen**. Näiden lainausten muuhun sisältöön ei ole tarvetta kiinnittää tässä yhteydessä sen kummempaa huomiota.)

Jumalan ymmärrys on **olioiden** ainoa syy, nimittäin [...] yhtä hyvin niiden **olemuksen** kuin olemassaolon syy. (ET, 62 / E1P17.)

Jumalan tuottamien **olioiden olemukseen** ei liity olemassaoloa. (ET, 66 / E1P24.)

Ei **olioiden olemus** voi olla sen enempää niiden olemassaolon kuin kestonkaan syy, vaan ainoastaan Jumala, jonka luontoon yksin kuuluu olla olemassa. (ET, 67 / E1P24.)

Jumala ei ole vain olioiden olemassaolon vaan myös **niiden olemuksen** vaikuttava syy. [...] Siis Jumala on myös **olioiden olemuksen** syy. (ET, 67 / E1P25.)

Sekä **olioiden olemus** että niiden olemassaolo on välttämättä pääteltävä annetusta jumalallisesta luonnosta käsin. (ET, 67 / E1P25.)

Tämä tiedostuksen laji [eli *intuitio* M.P.] etenee joidenkin Jumalan attribuuttien formaalisen olemuksen adekvaatista ideasta adekvaattiin tietoon **olioiden olemuksesta** (*essentiae rerum*) (ET, 121 / E2P40).

Se tapa, jolla **olioiden** – olivat ne millaisia tahansa – **luonto** ymmärretään, täytyy olla yksi ja sama, eli tämä tapahtuu luonnon yleisten lakien ja sääntöjen kautta. (ET, 137 / E3Pre.)

... **olioiden luontoa** ja ominaisuuksia (*rerum naturam et proprietates*)... (ET, 247 / E4P57).

Tässä oli esimerkkejä monen olion yhden olemuksen tapauksista. Seuraavaksi esimerkkejä lajiolemuksen tapauksista:

**Ihmisen olemus** koostuu tietyistä Jumalan attribuuttien muunnelmista. [...] **Ihmisen olemus** on [...] jotakin, mikä on Jumalassa ja mitä ei voi olla eikä käsittää ilman Jumalaa, eli se on [...] tila tai modus, joka ilmaisee Jumalan luonnon tietyllä ja määrättyllä tavalla. (ET, 93 / E2P10.)

**Luontomme** on siten rakentunut, että uskomme toivomamme asiat helpoksi, pelkäämämme taas vaikeaksi, ja joko yli- tai aliarvioimme niitä (ET, 176 / E3P50).

Järjettömiksi kutsuttujen eläinten affektit [...] eroavat (*differre*) ihmisten affekteista niin paljon kuin **niiden luonto** eroaa (*differt*) **ihmisluonnosta**. (ET, 185 / E3P57.)

En toki yritä väittää, [...] ettei [...] olisi mitään eroa tyyperyksen ja ymmärtäväisen ihmisen välillä. Kyse on siitä että on välttämätöntä tuntea sekä **luontomme** kyky että sen kyvyttömyys, jotta voisimme määritellä, mihin järki pystyy affektien taltuttamisen suhteen, mihin taas ei. (ET, 217-8 / E4P17.)

Hyve on itse ihmisen kykyä, joka määräytyy yksinomaan **ihmisen olemuksesta** [...] käsin (*sola hominis essentia definitur*), toisin sanoen [...] yksistään siitä pyrkimyksestä jolla ihminen pyrkii säilymään olemisessaan. (ET, 220 / E4P20.)

Ihmisten sanotaan toimivan vain sikäli kuin he elävät järjen johdolla [...]; näin siis mitä seuranneeka **ihmisluonnosta** kun se määritellään järjellä (*ratione definitur*), on se [...] kuitenkin ymmärrettävä yksistään **ihmisluonnon** kautta, joka on sen lähimpänä syynä. (ET, 228-9 / E4P35.)

Se mitä järjen sanelusta pidämme hyvänä tai pahana, on välttämättä hyvää tai pahaa [...]. Siispä ihmiset tekevät välttämättä sitä, mikä on **ihmisluonnolle** hyväksi, ja täten hyväksi itse kullekin ihmiselle, vain sikäli kuin he elävät järkeä seuraten, toisin sanoen he tekevät vain sitä, mikä on yhteneväistä jokaisen ihmisen luonnon kanssa. (ET, 229 / E4P35.)<sup>106</sup>

[Eläinten] luonto on erilainen (*diversa*) kuin **ihmisluonto** [...]. Eläimethän eivät ole yhteneväisiä (*non conveniunt*) **meidän luontomme** kanssa ja niiden affektit ovat luonnoltaan erilaisia kuin ihmisen affektit. (ET, 232-3 / E4P37.)

Järjellisesti toimiminen ei ole muuta [...] kuin tehdä sitä, mikä seuraa **meidän luontomme** (*nostræ naturæ*)<sup>107</sup> – kun sitä tarkastellaan sinänsä (*in se sola consideratæ*) – välttämättömyydestä (ET, 249 / E4P59).

[Aiemmin edellä M.P.] osoitimme **ihmisluonnon** sen laatuiseksi, että jokainen haluaa saada muut elämään juuri siten kuin hän on asiat miettinyt [...]. Ihmisessä, jota järki ei ohjaa, tämä halu on kunnianhimoksi kutsuttu passio [...]; sitä vastoin ihmisessä, joka elää järjen ohjeiden mukaan, se on aktio eli hyve, jota kutsutaan oikeudentunnoksi. (ET, 277 / E5P4.)

Jumalassa on [...] välttämättä idea, joka ilmaisee **tämän ja tuon ihmisruumiin olemuksen** (*hujus et illius corporis humani essentiam*) ikuisuuden kannalta. [...] Jumala ei ole ainoastaan tämän ja tuon ihmisruumiin olemassaolon syy, vaan myös olemuksen syy [...], mikä sen vuoksi on välttämättä käsitettävä itse Jumalan olemuksen kautta [...], ja tämä tietyllä ikuisella välttämättömyydellä [...], ja sen vuoksi sitä koskevan käsitteen on välttämättä oltava Jumalassa. (ET, 288 / E5P21-2.)

Yleinen huomautukseni on tässä kohtaa se, etten näe, kuinka yhden ihmisen olemus voisi erota toisen vastaavasta, jos kerran kaikki edellä sanottu pätee keneen hyvänsä ihmiseen. Eikö tämä yleinen ja yleispätevä puhe olemuksesta tee olemuksen yleiseksi, kaikille ihmisille yhteiseksi? Esittelen seuraavaksi vielä muutaman kohtauksen lyhyillä kommentteilla. Spinoza esittää, että

mikään yksittäisolio, jonka luonto eroaa täysin (*prorsus est diversa*) **meidän luonnostamme**, ei pysty auttamaan eikä estämään meidän toimintakykyämme [...]. Jokaisen yksittäisen olion ja siis myös [...] ihmisen kyky, jonka kautta se on olemassa ja toimii, määräytyy vain toisesta yksittäisoliosta [...], jonka luonto [...] tulee ymmärtää saman attribuutin kautta, jonka kautta **ihmisluonto** (*natura humana*) ymmärretään. (ET, 224-5 / E4P29.)

Näkisin Spinozan viittavan tässä ”yksittäisoliolla” ihmiseen tai ihmislajiin; samalla lailla kuin viitattaisiin esimerkiksi kolmioon kaikkien toisten geometrinen kuvioiden joukossa. En sano, että

<sup>106</sup> Suomeksi hieman muokattu. Suomeksessa ‘hyvä ihmisluonnolle’ ja ‘hyvä kullekin ihmiselle’ rinnastettu termillä “ja vastaavasti”. Olen korvannut tämän muodolla “ja täten”. Spinozan termi on tuossa kohtaa *et consequenter*. Lisäksi yksi kielioppi- tai lyöntivirhe on korjattu (eli “se” vaihdettu muotoon “sitä” jne.).

<sup>107</sup> Latinan taitoni ei tässä kohtaa riitä. Nojautun suomeksi sekä Elwesin, Boylen ja Shirleyyn englanniksiin (Spinoza 1955, 1963a ja 2002).

asia olisi näin pelkästään tuon kohdan 'yksittäinen olio ja siis ihminen' perusteella, vaan siksi, että Spinoza perään viittaa tähän ihmiseen liittyvään *ihmisluontoon*, joka on nähdäkseni selvästi *lajiolemus*.

Spinoza esittää *Lyhyessä tutkielmassa*, että

Jumalan tosi täydellisyys on siinä, että antaa kaikille olioille **niiden olemuksen** (eng. *essence*, ks. alaviite 108) (LYH, 55 / KV, I.6).

Viljanen lainaa tämän kohdan, jossa olemus on siis yksikkömuodossa, ja toteaa perään, että

tuo kohta on helpoimmin ymmärrettävissä seuraavasti: jokaista (*each and every*) partikulaaria oliota on siunattu (*endowed*) sen yksilöllisellä olemuksella (*its individual essence*), kun puolestaan tarkkaan ottaen, ei ole olemassa universaaleja, eikä siten olemuksia, jotka olisivat yhteisiä (*common*) monille olioille. (Viljanen 2015, 186-7.)

Yllä lainatun kohdan yhteydessä Spinoza ilman muuta kieltää sen, että universaaleilla olisi syy; ei ole, koska ne ”eivät ole mitään” (*niets zijn*) (LYH, 55 / KV, I.6). Tämä ei kuitenkaan kumoa kaikkia mahdollisia vaihtoehtoja olioiden yhteisen olemuksen suhteen. Kuten on nähty, universaalien sijaan olemusta voivat – ainakin *Etiikassa* – edustaa *yhteiskäsitteet* tai kenties konkreettiset oliot, kuten ”ihmiskunta”, tai ”oliot” siinä merkityksessä, että esimerkiksi kolmio ja ihminen ovat olioita. Lisäksi se, että Spinoza tuossa lainatussa kohdassa esittää monien olioiden *olemuksen* yksikkömuodossa, vaatisi jälleen perustelun, jos Spinozan tulkitaan siinä sittenkin puhuvan monesta olemuksesta. Siksi Viljasen esitys on tässä kohtaa mielestäni liian suorasukainen; se jättää problematisoimatta asian, joka näyttää tietyssä mielessä asettuvan hänen tulkintaansa vastaan. Vaikka Viljanen siis pitäisikin ylipäättään yksilöolemuksia (olemusten moneutta) tosiasiana, niin en viime kädessä näe, miten hän esimerkiksi juuri tuosta lainaamastaan kohdasta (jossa moneutta ei esiinny) asian voi päätellä, kuten hän siis esittää tässä tekevänsä.<sup>108</sup>

Spinoza esittää eräässä kohtaa, mitkä ovat ihmisen kunniallisen (*honeste*) halun kolme kohdetta. Nämä ovat 1. tieto olioista niiden syyn kautta, 2. passioiden hillitseminen eli hyveen hankkiminen, ja 3. turvallinen ja terveellinen elämä. Tästä hän jatkaa:

Kahden ensimmäisen hyvän välitön keino, tai niiden lähimmät ja vaikuttavat syyt, jos niin halutaan sanoa, sisältyvät (*continentur*) **ihmisluontoon** itseensä. Näin ollen nämä lahjat eivät kuulu vain jollekin kansalle, vaan ne ovat aina olleet yhteisiä koko **ihmislajille** (*toti humano generi communia*); ellemme sitten halua heittäytyä unennäköön, että luonto joskus loi eri lajeihin kuuluvia ihmisiä (*diversa hominum genera procreavisse*). (TEO, 45-6 / TTP, III.)

<sup>108</sup> Viljanen ei mainitse alkutekstin hollanninkielistä sanamuotoa. Sikäli tuo englanninkielinen ja yksikkömuotoinen *essence* on se käsite, jonka tässä problematisoin. Hollanninkielinen sana on *wezenheid*. Jos tämän sanan nyt kääntää vaikkapa ”olemuksellisuudeksi”, niin asia on toki eri, mutta yksikkömuodossa se edelleen on.

Kuten Wetlesen (1979, 92) tätä kohtaa kommentoi, ei ole mahdollista, että Spinoza tässä puhuisi yksilöolemuksesta, vaan on selvä, että puhe on kaikkien ihmisten yhteisestä luonnosta eli olemuksesta.

Spinozan esittää:

Mikään ei voi olla enemmän yhtenevämpää (*convenire*) jonkin olion luonnon kanssa kuin muut saman lajin (*speciei*) yksilöt; näin siis [...] ei ole mitään ihmisen olemisen ylläpitämisen ja järjellisestä elämästä nauttimisen kannalta hyödyllisempää kuin järjen ohjaama ihminen. (ET, 263 / E4App9.)

Joidenkin tulkitsijoiden (esim. Rice 1991, 299-301; Newlands 2012, 7) mukaan tässä *yhtenevydessä* on kysymys ainoastaan olemusten samankaltaisuudesta eli vain toisiaan muistuttamisesta. Mitään puhetta identtisydestä tai lajiolemuksesta ei voi heidän mukaansa olla. Mielestäni voidaan todeta, että mikäli näin olisi, niin sama ”toisiaan muistuttaminen” pitäisi ilmeisesti myös seuraavaan:

Käsite *laki*, kun se käsitetään absoluuttisesti, merkitsee sitä, minkä myötä kaikki yksittäiset oliot, tai kaikki tai jotkin saman lajin jäsenet, toimivat yhdellä ja samalla määrättyllä tavalla (*ratione*) – tavalla, joka riippuu joko luonnon välttämättömyydestä tai inhimillisestä päätöksestä (*placito*). (TEO, 57 / TTP, IV.)

Spinozan ”absoluuttinen” laki viittaa tässä kontekstissa luonnonlakeihin ja erottautuu yhteisön laeista, ”inhimillisistä päätöksistä”. Kyse on siis laeista, joka *kuvaavat* sitä, mihin olio voisi kyetä tai ei voisi. Kyse ei ole *preskriptiivisistä* laeista, joita voisi jättää noudattamatta. Joka tapauksessa, sanottu puhuu nyt jopa *lajin laeista*, ei vain luonnon (kaikkien lajien tai kaikkien olioiden) ylimmistä laeista.

Spinozan mukaan *tosi idea vastaa (convenire) kohdettaan* (ET, 44 / E1Ax6). Tässä tapauksessa me tiedämme, että kyse on *identtisydestä*. Näin ollen ’olla yhtenevä’ (*convenire*) on sama kuin ’olla identtinen’. Tässä mielessä mainitut individualistiset tulkinnat eivät ole oikeassa: kyse ei ole vain ”toisiaan muistuttamisesta”. Vastaavaan päätelmään tulee ainakin Sullivan (1958, 36), vaikka katsookin, että tämä on ristiriidassa sen kanssa, että Spinoza toisaalla esittää ihmisten olemusten välillä olevan eroa (ks. ET, 184 / E3P57).

Voidaan edelleen huomioida, että esimerkiksi Husserlin ja Russellin mukaan ’samankaltaisuudessa’ on välttämättä kyse universaalikäsitteeseen viittaamisesta (Teräväinen 1988, 26). On toisin sanoen niin, että samankaltaisuudesta puhuminen vaatii universaalin. (Tämän ongelman ”ei-platonistisille” tulkintoille myöntää artikkelinsa päätteeksi Ricekin, 1991, 302.) Spinozan tapauksessa asia voidaan nähdäkseni esittää niin, että ensinnäkin on oikeutettua vaatia, että yksilöolemuksilla on jotakin



sisältöä, ja jos yksilöolemukset voivat olla yhteneväisiä, kuten Spinoza sanoo, tarkoittaa tämä sitä, että niiden sisällöt ovat yhteneväisiä.

Russellin kuvausta voidaan käyttää tässä analogisesti hyväksi, kun leikitään, että ihmisolemus on *P* samalla tavalla kuin jokin muu on vaikkapa *valkoinen*, ja jokin muu taas vaikkapa *kolmiomainen*. Russell puhuu siis yleiskäsitteistä ja kysyy, kuinka me oikeastaan voimme tietää, että jokin olio on esimerkiksi valkoinen tai kolmio:

Jos haluamme välttää yleiskäsitteitä *valkoisuus* ja *kolmiomaisuus*, meidän on valittava jokin yksityinen valkoinen täplä tai yksityinen kolmio [vrt. jokin yksilöolemuksen ominaisuus M.P.] ja sanottava, että kaikki se on valkoista tai kolmio, mikä oikealla tavalla muistuttaa valitsemaamme yksityistä oliota. Mutta vaaditusta yhtäläisyydestä tulee silloin pakosta yleiskäsite. Koska on olemassa useita valkoisia olioita, yhtäläisyyden on oltava voimassa usei[de]n yksityisten valkoisten olioiden muodostamien parien kesken, ja tämä on yleiskäsitteen tunnusmerkki. [...] Yhtäläisyyden relaation on [...] oltava todellinen yleiskäsite. Koska meidän on pakko myöntää tämä yleiskäsite, havaitsemme ettei enää kannata keksiä vaikeita ja epätodennäköisiä teorioita välttyäkseen hyväksymästä sellaisia yleiskäsitteitä kuin valkoisuus ja kolmiomaisuus. (Russell 2005, 112-3.)<sup>109</sup>

Kysymys kuuluu nyt, voisiko Spinoza todella väittää, ettei yksilöiden olemukseen tai olemuksiin liity mitään universaaleja. Miten kaksi singulaaria ominaisuutta eli sisältöä voivat olla yhtenevät? Kuinka niin sanotusti ominaisuus 'kello 12.16 saapuva' voi olla yhteneväinen ominaisuuden 'olla saippuaa' kanssa? (Nämä eivät ole edes singulaareja ominaisuuksia, mutta ongelma näyttäytynee riittävän selvänä jo näinkin.) Nähdäkseni Russellin esitys siis haastaa pelkän yksilöolemuksen kannattajan vastaamaan kysymykseen, miksi tai millä perusteella Paulin olemus on lähempänä Tiinan olemusta kuin on Timi-koiran olemus. Ja vastaus tähän kysymykseen tulisi siis esittää ilman yleiskäsitteitä.

Spinoza esittää:

Ihmisten sanotaan toimivan vain sikäli kuin he elävät järjen johdolla [...]; näin siis mitä seuranneekaani ihmisluonnosta kun se määritellään järjellä (*ratione definitur*), on se [...] kuitenkin ymmärrettävä yksistään ihmisluonnon kautta, joka on sen lähimpänä syynä. [...] Se mitä järjen sanelusta pidämme hyvänä tai pahana, on välttämättä hyvää tai pahaa [...]. Siispä ihmiset toimivat välttämättä sen mukaan, mikä on ihmisluonnolle hyväksi, ja täten hyväksi itse kullekin ihmiselle, vain sikäli kuin he elävät järkeä seuraten, toisin sanoen he tekevät vain sitä, mikä on yhteneväistä jokaisen ihmisen luonnon kanssa (*quæ cum natura uniuscujusque hominis conveniunt*). (ET, 228-9 / E4P35.)<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Russell laajemmin, ks. Russell 2005, 108-120; Husserlin päättelykuvioista, ks. esim. Grossman 2014, 101-7.

<sup>110</sup> Suomennosta muokattu. Ks. alaviite 106.

Esimerkiksi tämän lopun huomautuksen suhteen on syytä miettiä, että mikäli ajatellaan, että ihmisyksilöillä olisi eri olemukset, niin kuinka jokin voi olla yhteneväinen kenen hyvänsä ihmisen luonnon (olemuksen) kanssa, mikäli jokainen noista luonnoista on singulaari.

Spinoza esittää:

Jos [...] kaksi aivan samanluontoista (*prorsus naturæ*) yksilöä liittyy keskenään (*invicem junguntur*), muodostavat ne yksilön, joka on kaksin verroin kykenevämpi kuin yksinään oleva (*individuum componunt singulo duplo potentius*). Ihmiselle ei siis ole mitään ihmistä hyödyllisempää; korostan, etteivät ihmiset voi toivoa mitään sen parempaa oman olemisensa ylläpitoon kuin sitä, että kaikki kävisivät keskenään yksiin niin, että kaikkien tajunnat ja ruumiit muodostaisivat (*componant*) ikään kuin (*quasi*) yhden tajunnan ja ruumiin. (ET, 219 / E4P18.)

Barbonen (2002, 94) käyttämässä Spinoza-englanninnoksessa tuo *prorsus naturæ* on käännetty muotoon ”*a completely identical nature*”. Barbone on mielestäni oikeassa esittäessään, että ”Spinoza puhuu kahdesta yksilöstä, joilla on numeerisesti *identtiset* (ei vain samankaltaiset tai edes äärimmäisen samankaltaiset [*extremely similar*]) luonnot” (Barbone 2002, 94).<sup>111</sup>

Edellä olen listannut tärkeitä kohtia lähinnä *Etiikasta*. Muissa kirjoituksissaan Spinoza esittää muun muassa seuraavaa:

Kutsun substanssin tiloja ’moduksiksi’. **Niiden määritelmään** (*quorum definitio*), sikäli kuin se ei ole itse substanssin määritelmä, ei voi liittyä (*involvere potest*)<sup>112</sup> olemassaolo. Vaikka ne siis ovatkin olemassa, me voimme käsittää ne ei-olemassa oleviksi. Tästä seuraa, että kun me tarkastelemme yksistään **modusten olemusta**, emmekä koko luonnon järjestystä, me emme voi siitä (*ex eo*) päätellä, ovatko ne olemassa, ovatko ne olemassa tulevaisuudessa vai eivät, tai ovatko ne olleet olemassa menneisyydessä vai eivät. Näin ollen on selvä, että me käsitämme substanssin olemassaolon täysin eri asiaksi kuin modusten olemassaolon. (KIR, 318 / Ep. 12.)

Syynsä puolesta olioita, esimerkiksi materiaalisia olioita, kutsutaan mahdottomiksi tai välttämättömiksi, sillä jos me tarkastelemme (*respicimus*) ainoastaan **niiden olemusta** (*earum essentiam*), me voimme käsittää sen kirkkaasti ja selvästi ilman olemassaoloa. (MET, 116 / CM, 1.3.3.)

”Päämäärämme saavuttamiseksi on välttämätöntä [...], että meillä on täsmällinen tieto siitä **luonnostamme** (*nostram naturam*), jonka haluamme täydellistää” (YMM, 10).

Laki, jonka mukaan kaikki kappaleet törmätessään pienempiin kappaleisiin menettävät sen verran liikettään kuin mitä ne siirtävät törmäämiinsä kappaleisiin, on kaikkien kappaleiden universaali laki, ja se seuraa luonnon välttämättömyydestä. Samoin laki,

<sup>111</sup> ”Numeerisesti identtinen” tarkoittaa lyhyesti selitettynä ”samaa” erotukseksi ”täsmälleen samanlaisesta”. Kaksi eri vety-atomia voivat olla identtiset, mutta *Platonin stageiralainen oppilas, joka itse opetti Aleksanteri Suurta* ja *Aristotle the Philosopher* ovat numeerisesti identtiset oliot.

<sup>112</sup> Alkutekstissä ei ole sanaa ”se” vaan *involvere potest* viittaa suoraan sanaan ”määritelmä”. Sana *potest* on yksikön kolmannen persoonan muodossa. Näin ollen ei voida ajatella, että puhe olisi monista määritelmistä. Tämän perusteella moduksilla on yksi ja sama määritelmä, ja siten yksi ja sama olemus. Sama koskee kohtaa *ex eo*, joka viittaa olemukseen: *eo* on yksikön ablatiivi sanasta ”hän/se”.

jonka mukaan ihminen muistaessaan yhden asian hetimiten muistaa myös jonkin toisen asian, joka joko on samankaltainen tai sitten samaan aikaan aikanaan havaittu, on myöskin laki, joka välttämättä seuraa **ihmisluonnosta** (*ex natura humana*). (TEO, 57 / TTP, IV.)

Mooseksen lakia [...] voidaan pitää jumalallisena lakina. [...] Jos nyt tarkastelemme jumalallista luonnonlakia siten kuin se on juuri selitetty, näemme [...], että se on universaali eli yhteinen kaikille ihmisille (*omnibus hominibus communem*), sillä olen johtanut sen **universaalista ihmisluonnosta** (*ex universali humana natura*). [...] Tämä laki käsitetään yhtä hyvin Aatamissa kuin kenessä hyvänsä toisessa ihmisessä (*quocunque homine*). (TEO, 61 / TTP, IV.)

Jos luonto olisi muodostanut ihmiset niin, etteivät he tahtoisi mitään muuta kuin sitä, mihin tosi järki heitä neuvoo, yhteiskunnalla ei selvästikään olisi mitään tarvetta laeille. [...] Ihmiset toimisivat vapaasti ja epäröimättä todellisten etujensa mukaisesti. Mutta **ihmisluonto** onkin muodostunut aivan toisin [...]: jokainen kylläkin ajaa omaa etuaan, mutta ei tee näin selvän järkensä käskyjen mukaisesti, vaan se sijaan lihallisten himojensa ja affektiensa heittelemänä. (TEO, 73 / TTP, V.)

Minkä meidän järkemme lausuu pahaksi, se ei ole pahaa universaalien luonnon järjestyksen ja lakien mukaisesti vaan ainoastaan suhteessa meidän **oman luontomme** lakeihin (*solius nostrae naturae legum respectu*). (POL, 295 / TP, II.8.)

Vaikka sanommekin, ettei ihmisten oikeus ole heidän omaansa vaan kansalaisyhteiskunnan, emme tarkoita, että ihmiset (*homines*) heittävät pois **ihmisluontonsa** (*naturam humanam*) ja asettavat tilalle toisen. (POL, 310 / TP, IV.4.)

...kuten hyvin tiedetään, on **ihmisluonto**... (POL, 316 / TP, VI.3).

...mutta **ihmisluonto** on sellainen, että... (POL, 329 / TP, VII.4).

Olen tässä luvussa esittänyt monia kohtia, joissa on puhe lajiolemuksesta tai monen olion yhteisestä olemuksesta. Nämä kohdat tuntuisivat puhuvat sitä vastaan, että Spinozan filosofiassa olisi olemassa vain yksilöolemuksia. Nämä kohdat vaatisivat vähintäänkin selityksen, jos katsotaan, että olisi olemassa vain yksilöolemuksia.

## 7. Lopuksi

Spinozan on tulkittu kohdassa E2Def2 asettavan yksilöolemuksen tosiasian. Olen tässä kirjoituksessa näyttänyt, ettei tuo kyseinen kohta puhu varsinaisesti itse olemuksesta – se ei määrittele olemusta; se puhuu vain olemuksen seurauksista; se ei puhu olemuksesta sillä tavalla kuin on kuviteltu – eikä liioin yksilöstäkään (sellaisena, millaisena yksilö normaalisti käsitetään). Näin ollen Spinoza ei siinä myöskään aseta yksilöolemuksen tosiasiaa, toisin kuin esimerkiksi Koistinen (1991, 13), Martin (2008, 491), Ward (2011, 26-7), Manning (2012, 5.3), Viljanen (2012, 175; 2015, 187), Murray (2013, 95) ja Laerke (2015, 9) ovat esittäneet.

Olen pitänyt yllä mahdollisuutta, että on olemassa adekvaatti ihmisen käsite eli adekvaatti ”universaali” ja täsmällisemmin sanottuna ihmisen adekvaatti *yhteiskäsite*. Tällaisen käsitteen katson välttämättömäksi, sillä Spinoza tekee tiedettä ihmisestä, esittäen että *ihminen on sellainen ja sellainen*. Ellei ole adekvaattia ihmisen käsitettä Spinozan esitys on joko mieletön tai vaihtoehtoisesti hän puhuu vain jostakin yhdestä ja tietystä ainutlaatuisesta ihmisestä, jolloin hänen tieteellään ei ole minkäänlaista yleispätevyyttä, jossa tapauksessa se tuskin on tiedettä lainkaan. Jos Spinozan esittämät sanat ihmisestä sopivat esimerkiksi vain Spinozaan itseensä eikä keneenkään muuhun ihmiseen, ei hänen esityksensä lukeminen maksa vaivaa.

Onko adekvaatille ihmisen yhteiskäsitteelle löydettävissä mitään positiivista tukea Spinozan esityksestä? Tähän kysymykseen en ole tässä tutkielmassa voinut ryhtyä vastaamaan. Annan nyt lopuksi vain lyhyen kuvauksen siitä, mitä kautta mahdollinen vastaus voidaan kenties löytää. Spinoza (ET, 204-5 / E4Pre, ks. YMM, 6) esittää, että kasvatustamme (ymmärryksen parantamistamme) varten voidaan asettaa *ihmisen malli*. Tämä malli ei nähdäkseni voi olla muu kuin yhteiskäsite. Jos kyse olisi Spinozan mielivaltaisesti valitsemasta epäadekvaatista ”kuvasta”, katoaisi hänen etiikaltaan pohja. (Valitettavasti en voi näkemystäni perustella tässä kohtaa riittävästi.)

Spinoza ei ilmaise millään muotoa, että kullekin yksittäiselle ihmiselle olisi olemassa eri malli. Uskoakseni tämä ihmisten, äärellisten modusten yhteinen malli on ääretön modus. Tämä ääretön modus on puolestaan ääretön ymmärrys. Tässä kohdataan sitten juutalainen perinne, jossa Jumalan välitön luomus on *logos*, jota uskon Spinozan äärettömän välittömän moduksen eli äärettömän ymmärryksen vastaavaan. Logos on hellenistisille juutalaisille myös ”Jumalan poika”, ja tämä kuten ”logos” ja ”Jumalan välitön luomuskin” identifioituvat Spinozalla varhaiskristilliseen tapaan Jeesuksen kanssa. Jeesusta voisi siis pitää niin sanottuna ”äärettömänä ymmärtäjänä”, ja tätä kautta Jeesuksen opetukset ja elämä voivat muodostaa ihmisille mallin – mallin järjen eli logoksen mukaisesta elämästä eli toiminnasta ja ajattelusta (toiminta ulottuvaisuudessa on yhtä kuin ajattelu toisessa attribuutissa). Tämä malli on tarkoitettu päteväksi kaikille ihmisille. Ymmärrys on yhtä: kaikki, jotka ymmärtävät, ymmärtävät täsmälleen samalla tavalla, eivätkä he eroa toisistaan, sikäli kuin (*quatenus*) ovat ymmärtäjiä. Sanottakoon vielä, että Jeesuksessa ilmenee se sama ristiriita (tai ratkaisu, kummin halutaan katsoa), johon aiemmin viittasin nimellä *äärellinen Jumala*. Jeesus on Jumala mutta ihminen, ja vastaavasti Spinozalle ihmisyksilö on äärellinen, mutta ihmisyksilössä on kuitenkin ymmärrys, joka on jollakin tavalla ääretön (eli ääretön ymmärrys, ääretön modus).

Esimerkiksi Filonilla (n. 20 eaa. – 40 jaa.) *logos* täyttää sitä samaa äärettömän ja äärellisen välittäjän tehtävää, kuin mitä Spinozalla täyttää *ääretön modus*.<sup>113</sup>

On olemassa kolmion adekvaatti idea. Samoin on olemassa se välttämätön tosiasia, että vuoren olemukseen kuuluu laakso – kuuluu yhtä varmasti, ja muodollisesti samalla tavalla, kuin kolmion olemukseen kuuluu, että sen kulmien summa on yhtä suuri kuin kahden suoran kulman summa. Jos kolmio on järjen olento, on sitä siinä tapauksessa vuorikin. Mitä ”järjen olento” sitten tarkoittaakaan, on vuori joka tapauksessa myös ulottuvaisuudessa, luonnossa oleva olio. Nähdäkseni ihminen ei muodollisesti eroa vuoresta sikäli, että olisi syytä katsoa, etteikö kaikissa ihmisissä olisi keskenään jotakin olemuksellisesti yhtä kuten on kaikissa vuorissa. Jos tässä kaikille yhteisessä asiassa on kyse järjestä, jota seuraavat ihmiset ajattelevat kaikki yhdellä ja samalla tavalla, koska adekvaatit ideat käsitetään vain yhdellä ainoalla tavalla, on myös etiikka mahdollinen. Samoin ovat mahdollisia sekä säännönmukaisuudet että yleispätevät lauseet, ja nämä tekevät puolestaan mahdollisiksi tieteet. Katson, että Spinozan filosofiassa on yhteiskäsitteitä laajemmin kuin vain täydellisen universaalit attribuutit ja äärettömät modukset. Uskon, että joukossa on myös jonkinlaisia lajikäsitteitä eli lajiolemuksia, muun muassa adekvaatti ihmisen käsite. Ja jos tällainen käsite on, on sitten identiteettiopin myötä myös sama ulottuvainen olio – niin omituiselta kuin se kenties kuulostaakin. Kun joka tapauksessa muistetaan, että kohdassa E2Def2 Spinoza puhui ”oliosta” (*res*), ja tällaiseksi havaittiin *vuori*, niin tämän mukaan *ihminen* voisi yhtä hyvin olla ”olio”. Mainitsin aiemmin myös seuraavan erikoisen esityksen: ”Kaikella jonka luonto sallii useamman yksilön olemassaolon (*omne id cujus naturæ plura individua existere possunt*), täytyy välttämättä olla olemassaoloonsa ulkoinen syy” (ET, 49 / E1P8). Spinoza puhuu tässä yhteydessä siis nimenomaan ihmisistä ja spekuloi kysymyksellä, ’entä jos on olemassa 20 ihmistä?’ Jos nämä asiat nyt tosiaan kuuluvat yhteen, niin silloin se on esimerkiksi *ihminen*, jonka ”luonto sallii useamman yksilön olemassaolon”. Näin ollen ihminen on olio, jonka luonto sallii monia yksilöitä (tai olio, joka ”koostuu” monista yksilöistä).

Onko asia näin, kuten tässä aivan lopuksi esitin? Vai onko mitään ihmistä lainkaan olemassakaan? Kuten olen todennut, en voi nähdä, miten Spinozan esitys voisi olla mielekäs, ellei näin olisi. En keksi, millä tavalla selitettäisiin alkajaisiksi ne Bennettin (1984, 280) laskemat 38 eri propositiota pelkästään *Etiikan* kolmannessa osassa, joissa Spinoza puhuu ”ihmisestä” (jos Spinoza tämän käsitteen pätevyyden sitä ennen olisi jo kieltänyt). Edelliseen kysymykseeni täytyy palata täsmällisemmin jossakin toisessa yhteydessä.

---

<sup>113</sup> Spinoza Jeesuksesta, Jumalan välittömästä luomuksesta, Jumalan pojasta, yms., ks. ET, 256 / E4P68; LYH, 58-60 / KV, I.9; TEO, 18-9 / TTP, I; TEO, 59-60; 64 / TTP, IV; TEO, 186-8 / TTP, XIV.

Olen tarkastellut tässä kirjoituksessa täsmällisesti ja perusteellisesti vain yhtä niistä kohdista, joiden perusteella jotkut tutkijat ovat katsoneet, ettei Spinozan filosofiassa ole muunlaisia olemuksia kuin yksilöolemukset. Kysymyksen ala on kuitenkin laajempi: on muutamia muitakin kohtia, joihin individualistit ovat vedonneet tulkinnassaan. Voin tässä vain lyhyesti todeta olevani enimmäkseen eri mieltä myös noiden kohtien suhteen. Kritiikkini näitä muita kohtia koskevia tulkintoja kohtaan joudun kuitenkin esittämään toisaalla, samoin kuin myös laajemman yhteenvetoni siitä, miten olemuksen käsite kaiken kaikkiaan mielestäni parhaiten voidaan ymmärtää.

## Lähteet

### Spinoza

- DES**      **Descartesin filosofian periaatteet: *Principia philosophiae cartesianae***  
Spinoza, Baruch (1963): ”The Principles of the Philosophy of René Descartes”.  
Teoksessa Spinoza, Baruch (1963b): *Earlier Philosophical Writings*.
- ET**      **Etiikka: *Ethica, ordine geometrico demonstrata***  
Spinoza, Benedictus de (1994a): *Etiikka*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki:  
Gaudeamus.
- KIR**      **Kirjeenvaihto: *Epistolae***  
Spinoza, Benedict de (1955a): ”Correspondence”. Teoksessa Spinoza, Benedict de  
(1955): *On the Improvement of the Understanding. The Ethics. Correspondence*.
- LYH**      **Lyhyt tutkielma: *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand***  
Spinoza, Baruch (2002): ”Short Treatise on God, Man, and His Well-Being”. Eng.  
Abraham Wolf. Teoksessa Spinoza, Baruch (2002): *Complete Works*.
- MET**      **Metafysiikasta: *Cogitata Metaphysica***  
Spinoza, Baruch (1963): ”Thoughts On Metaphysics” teoksessa Spinoza, Baruch  
(1963b): *Earlier Philosophical Writings*.
- POL**      **Poliittinen tutkielma: *Tractatus politicus***  
Spinoza, Benedict de (1951): ”A Political Treatise” teoksessa Spinoza, Benedict de  
(1951): *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*.
- TEO**      **Teologis-poliittinen tutkielma: *Tractatus Theologico-Politicus***  
Spinoza, Benedict de (1951): ”A Theologico-political Treatise” teoksessa Spinoza,  
Benedict de (1951): *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*.
- YMM**      **Ymmärryksen parantamisesta: *Tractatus de Intellectus Emendatione***  
Spinoza, Benedict de (1955): ”On the Improvement of the Understanding”.  
Teoksessa Spinoza, Benedict de (1955): *On the Improvement of the Understanding. The Ethics. Correspondence*.

Spinoza, Benedict de (1951): *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*. Eng. R.H.M.  
Elwes. New York: Dover.

- Spinoza, Benedict de (1955): *On the Improvement of the Understanding. The Ethics. Correspondence*. Eng. R.H.M. Elwes. New York: Dover.
- Spinoza, Baruch (1963a): *Spinoza's Ethics. And On the Correction of the Understanding*. Eng. Andrew Boyle. Lontoo: J.M. Dent & Sons.
- Spinoza, Baruch (1963b): *Earlier Philosophical Writings*. Eng. Frank A. Hayes. New York: Bobbs-Merrill Company.
- Spinoza, Benedict de (1994b): *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Eng. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, B. de (2000): *Ethics*. Eng. G.H.R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, Baruch (2002): *Complete Works*. Eng. Samuel Shirley; et al. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

### ***Muut lähteet***

- Alexander, Samuel (1969/1921): "Spinoza and Time". *Philosophical and Literary Pieces*. Toim. John Laird. Freeport, New York: Books for Libraries Press.
- Aristoteles (2012a): *Metafysiikka. Teokset VI*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari & Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (2012b): *Toinen analytiikka. Teokset I*. Suom. Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (2012c): *Sielusta. Teokset V*. Suom. Kati Näätsaari. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (2012d): *Topiikka. Teokset II*. Suom. Juha Sihvola & Marke Ahonen. Helsinki: Gaudeamus.
- Audi, Robert (toim.) (1996): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Balz, Albert G.A. (1918): *Idea and Essence in the Philosophies of Hobbes and Spinoza*. New York: Columbia University Press.
- Barber, Kenneth F. & Gracia, Jorge J.E. (toim.) (1994): *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*. New York: State University of New York.
- Barbone, Steven (2002): "What Counts As an Individual for Spinoza?". Teoksessa Koistinen, Olli & Biro, J.I. (toim.) (2002): *Spinoza: Metaphysical Themes*.
- Barker, H. (1972/1938): "Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics". Parts I, II, and III. Teoksessa Kashap, S. Paul (toim.) (1972a): *Studies in Spinoza*.



- Bend, J.G. van der (toim.) (1974): *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. Assen: van Gorcum.
- Bennett, Jonathan (1984): *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bidney, David (1940): *The Psychology and Ethics of Spinoza*. New Haven: Yale University Press.
- Bréhier, Émile (1966): *The History of Philosophy. The Seventeenth Century*. Eng. Wade Baskin. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bunge, Wiep van; et al. (toim.) (2014): *The Bloomsbury Companion to Spinoza*. Lontoo: Bloomsbury.
- Burt, B.C. (1892): *A History of Modern Philosophy. Vol. I*. Chicago: A.C. McClurg and Company.
- Caird, John (1899): *Spinoza*. Edinburgh: William Blackwood and Sons.
- Carr, Spencer (1978): "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge". The Philosophical Review, Vol. 87, No. 2 (Apr., 1978) (s.241-52).
- Collins, James (1959): *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Cottingham, John (1992): *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, John (1993): *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cover, J.A. & Kulstad, Mark (toim.) (1990): *Central Themes in Early Modern Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Cunning, David (2011): "Descartes' Modal Metaphysics". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/descartes-modal/>. (Haettu 1.11.2015.)
- Curley, E.M. (1969): *Spinoza's Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Curley, Edwin (1988): *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Curley, Edwin & Moreau, Pierre-François (toim.) (1990): *Spinoza: Issues and directions*. Leiden: Brill.
- Delahunty, R.J. (1985) *Spinoza*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Deleuze, Gilles (1988): *Spinoza: Practical Philosophy*. Eng. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books.
- Deleuze, Gilles (1992): *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Eng. Martin Joughin. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2007): "Spinoza ja kolme Etiikkaa". *Kriittisiä ja kliinisiä esseitä*. Suom. Anna Helle; et al. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Della Rocca, Michael (1996): *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press.

- Della Rocca, Michael (2008): *Spinoza*. New York: Routledge.
- Demos, Raphael (1972): "Spinoza's Doctrine of Privation". Teoksessa Kashap, S. Paul (toim.) (1972a): *Studies in Spinoza*.
- Descartes, René (1956): *Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J.A. Hollo. Helsinki: WSOY.
- Descartes, René (1997): *Key Philosophical Writings*. Eng. Elizabeth S. Haldane & G.R.T. Ross. Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- Descartes, René (2002): *Teokset II*. Suom. Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus.
- Descartes, René (2003): *Teokset III*. Suom. Mikko Yrjönsuuri; et al. Helsinki: Gaudeamus.
- Deugd, C. de (1966): *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: van Gorcum.
- Deveaux, Sherry (2003): "The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza". *Synthese*, Vol. 135, No. 3, 2003 (s. 329-338).
- Deveaux, Sherry (2007): *The Role of God in Spinoza's Metaphysics*. Lontoo: Continuum.
- Dijn, Herman de (1996): *Spinoza. The Way to Wisdom*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Donagan, Alan (1973): "Spinoza's Proof of Immortality". Teoksessa Grene, Marjorie (toim.) (1973): *Spinoza: A Collection of Critical Essays*.
- Donagan, Alan (1988): *Spinoza*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Emmanuel, Steven M. (toim.) (2001): *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Erdmann, Johann Eduard (1836): *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: Eduard Frantzen's Buchhandlung.
- Erdmann, Johann Eduard (1897/1866): *A History of Philosophy. Vol. II*. Eng. Williston S. Hough. Lontoo: Swan Sonnenschein & Co.
- Eucken, Rudolf (1905): *Suurten ajattelijain elämäkatsomukset*. Suom. Kaarlo Forsman. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Eukleides (Euclid) (1956): *The Thirteen Books of the Elements. Vol. 1 (Books I and II)*. Eng. Thomas L. Heath. New York: Dover Publications.
- Feibleman, James K. (1951): "Was Spinoza a Nominalist?". *Philosophical Review* 60 (3), 1951 (s. 386-89).
- Flage, Daniel (1989): "The Essences of Spinoza's God". *History of Philosophy Quarterly* 6 (2): 147-160 (1989).
- Förster, Eckart & Melamed, Yitzhak Y. (toim.) (2012): *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Garber, Daniel & Ayers, Michael (toim.) (2003): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, Don (2001): "Benedict de Spinoza". Teoksessa Emmanuel, Steven M. (toim.) (2001): *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers*.
- Garrett, Don (2002): "Spinoza's *Conatus* Argument". Teoksessa Koistinen, Olli & Biro, J.I. (toim.) (2002): *Spinoza: Metaphysical Themes*.
- Garrett, Don (2009): "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal". Teoksessa Koistinen, Olli (toim.) (2009): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*.
- Gregory, T.S. (1963): "Introduction". Teoksessa Spinoza, Baruch (1963a): *Spinoza's Ethics. And On the Correction of the Understanding*.
- Greene, Marjorie (toim.) (1973): *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York: Anchor Press.
- Grossman, Reinhardt (2014): *Phenomenology and Existentialism*. New York: Routledge.
- Grotenfelt, Arvi (1913): *Uuden ajan filosofian historia. Ensimmäinen osa*. Helsinki: Otava.
- Gueroult, Martial (1973): "Spinoza's Letter on the Infinite". Eng. Kathleen McLaughlin. Teoksessa Greene, Marjorie (toim.) (1973): *Spinoza: A Collection of Critical Essays*.
- Hallett, H.F. (1957): *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*. Lontoo: Athlone Press.
- Hampe, Michael; et al. (toim.) (2011): *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*. Leiden: Brill.
- Hampshire, Stuart (1970): *Spinoza*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Harris, Errol E. (1995): *The Substance of Spinoza*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Hart, Alan (1983): *Spinoza's Ethics. Part I and II. A Platonic Commentary*. Leiden: Brill.
- Haserot, Francis S. (1950): "Spinoza and the Status of Universals". *The Philosophical Review* 59 (s. 469-92).
- Haukioja, Jussi & Räikkä, Juha (toim.) (2005): *Elämän merkitys*. Kuopio: UNipress.
- Heath, Thomas L. (1956): "Introduction and Commentary". Teoksessa Eukleides (Euclid) (1956): *The Thirteen Books of the Elements. Vol. 1 (Books I and II)*.
- Hegel, G.W.F. (1995): *Lectures on the History of Philosophy. Volume 3. Medieval and Modern Philosophy*. Eng. E.S. Haldane & Frances H. Simson. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hegel, G.W.F. (2011): *Logiikan tiede I*. Suom. Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa.
- Hirvensalo, Lauri (1982): *Saksalais-suomalainen suursanakirja*. Helsinki: WSOY.
- Hobbes, Thomas (1994): "De Corpore". *Human Nature and De corpore politico*. Oxford: Oxford University Press.

- Honderich, Ted (toim.) (1984): *Philosophy Through Its Past*. Lontoo: Penguin Books.
- Hubbeling, H.G. (1967): *Spinoza's Methodology*. Assen: van Gorcum.
- Hübner, Karolina (2015a): "Spinoza on Essences, Universals, and Beings of Reason".  
[http://www.academia.edu/5466411/Spinoza\\_on\\_essences\\_universals\\_and\\_beings\\_of\\_reason](http://www.academia.edu/5466411/Spinoza_on_essences_universals_and_beings_of_reason)  
 (haettu 1.3.2016).
- Hübner, Karolina (2015b): "Spinoza on Negation, Mind-Dependence, and Reality of the Finite".  
 Teoksessa Melamed, Yitzhak Y. (toim.) (2015): *The Young Spinoza*.
- Höffding, Harald (1955): *A History of Modern Philosophy. Volume I*. Eng. B.E. Meyer. New York: Dover Publications.
- James, Susan (2007): "Tunteen valta. Sananvaihto Spinozasta Susan Jamesin kanssa". Haastattelu.  
 Toim. & Suom. Jarkko S. Tuusvuori. Niin & Näin 2007 nro. 2 (s. 22-25).
- Jarrett, Charles (2009): *Spinoza. A Guide for the Perplexed*. Lontoo: Continuum.
- Jaspers, Karl (1974): *Spinoza*. Eng. Ralph Manheim. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Joachim, Harold H. (1901): *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press.
- Joachim, Harold H. (1958/1940): *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione. A Commentary*.  
 Oxford: Clarendon Press.
- Juti, Riku (2002): *Johdatus metafysiikkaan*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kaila, Erkki (1911): *Oppikirja uuden ajan filosofian historiassa*. Jyväskylä: Gummerus.
- Kashap, S. Paul (toim.) (1972a): *Studies in Spinoza*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kashap, S. Paul (1972b): "Thought and Action in Spinoza". Teoksessa Kashap, S. Paul (toim.)  
 (1972a): *Studies in Spinoza*.
- Kashap, S. Paul (1980): "Spinoza's Use of 'Idea'". Teoksessa Shahan, Robert W. & Biro, J.I.  
 (toim.) (1980): *Spinoza: New Perspectives*.
- Kashap, S. Paul (1987): *Spinoza and Moral Freedom*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Koistinen, Olli (1991): *On the Metaphysics of Spinoza's Ethics*. Turku: University of Turku.
- Koistinen, Olli & Biro, J.I. (toim.) (2002): *Spinoza: Metaphysical Themes*. New York: Oxford University Press.
- Koistinen, Olli (toim.) (2009): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koivuniemi, Minna (2008): *Towards Hilaritas. A Study of the Mind-Body Union, the Passions and the Mastery of the Passions in Descartes and Spinoza*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Kusch, Martin & Pönkänen, Matti (toim.) (1986): *Hegel-symposiumi 1985. Teemoja Hegelin*

*filosofiasta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

- Laerke, Mogens (2015): "Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality". <https://hiw.kuleuven.be/ned/agenda-archief/mogenslaerke> (haettu 1.9.2016). Ilmoitettu ilmestytväksi teoksessa Sinclair, Mark (toim.) (tulossa): *The Actual and Possible*.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1890/1679): "Notes on Spinoza's *Ethics*". *The Philosophical Works*. Eng. John Martin Duncan. New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1951/1708): "Refutation of Spinoza". Eng. George Martin Duncan. Teoksessa Leibniz (1951): *Selections*. Toim. Philip P. Wiener. New York: Charles Scribner's Sons.
- Lennon, Thomas M. (1994): "The Problem of Individuation among the Cartesians". Teoksessa Barber, Kenneth F. & Gracia, Jorge J.E. (toim.)(1994): *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*.
- Lermond, Lucia (1988): *The Form of Man. Human Essence in Spinoza's Ethic*. Leiden: E.J. Brill.
- Leyden, W. von (1968): *Seventeenth-Century Metaphysics*. New York: Barnes & Noble.
- Lloyd, Genevieve (1996): *Spinoza and the Ethics*. Lontoo: Routledge.
- Lodge, Rupert (1964): *The Great Thinkers*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.
- Loeb, Louis E. (1981): *From Descartes to Hume. Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Macherey, Pierre (2011): *Hegel or Spinoza*. Eng. Susan M. Ruddick. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacKinnon, Flora Isabel (1924): "The Treatment of Universals in Spinoza's Ethics". *Philosophical Review* 33 (4), 1924, (s. 345-359).
- Maimonides, Moses (2004): *The Guide for the Perplexed*. Eng. M. Friedländer. New York: Barnes & Noble.
- Mandelbaum, Maurice & Freeman, Eugene (toim.) (1975): *Spinoza. Essays in Interpretation*. Le Salle, Illinois: Open Court Publishing.
- Manning, Richard (2012): "Spinoza's Physical Theory". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/spinoza-physics>. (Haettu 6.9.2015.)
- Mark, Thomas Carson (1972): *Spinoza's Theory of Truth*. New York: Columbia University Press.
- Martin, Christopher P. (2008): "The Framework of Essences in Spinoza's *Ethics*". *British Journal for the History of Philosophy* 16 (3):489 – 509 (2008).
- Martineau, James (1883): *A Study of Spinoza*. Lontoo: Macmillan and co.

- Masih, Y. (1994): *A Critical History of Western Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass
- Mason, Richard (2001): *The God of Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matheron, Alexandre (1991): "Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16". Teoksessa Yovel, Yirmiyahu (toim.) (1991): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*.
- Matson, Wallace I. (1987): *A New History of Philosophy. Volume II*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Matson, Wallace (1990): "Body Essence and Mind Eternity in Spinoza". Teoksessa Curley, Edwin & Moreau, Pierre-François (toim.) (1990): *Spinoza: Issues and directions*.
- McKeon, Richard (1987/1928): *The Philosophy of Spinoza*. Woodbridge, Connecticut: Ox Bow Press.
- Melamed, Yitzhak Y. (2009): "Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation As a Relation of Inherence and Predication". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 78, No. 1, Jan. 2009 (s. 17-82).
- Melamed, Yitzhak Y. (2012): "'Omnis determinatio est negatio': Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel". Teoksessa Förster, Eckart & Melamed, Yitzhak Y. (toim.) (2012): *Spinoza and German Idealism*.
- Melamed, Yitzhak Y. (toim.) (2015): *The Young Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Louis (1963/1663): "Preface to the Worthy Reader". Eng. Frank A. Hayes. Teoksessa Spinoza, Baruch (1963b): *Earlier Philosophical Writings*.
- Murray, Adam (2013): "Spinoza on Essence and Ideal Individuation". *Canadian Journal of Philosophy*, 43:1, 78-96.
- Negri, Antonio (2003): *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Eng. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio (2008): *Subversive Spinoza*. Eng. Timothy S. Murphy; et al. Manchester: Manchester University Press.
- Newlands, Samuel (2012): "Spinoza on Universals". Osoitteessa <http://www3.nd.edu/~snewland/papers/>. (Haettu 1.3. 2016.)
- Nidditch, P.H. (1964): "Spinoza", teoksessa O'Connor, D.J. (toim.) (1964): *A Critical History of Western Philosophy*.
- Niiniluoto, Ilkka & Halonen, Ilpo (toim.) (1997): *Järki*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Niiniluoto, Ilkka & Räikkä, Juha (toim.) (1997): *Tunteet*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- O'Connor, D.J. (toim.) (1964): *A Critical History of Western Philosophy*. New York: Collier-Macmillan.

- Oittinen, Vesa (1986): ”Hegel, Spinoza ja – Mefisto”. Teoksessa Kusch, Martin & Pönkänen, Matti (toim.) (1986): *Hegel-symposiumi 1985. Teemoja Hegelin filosofiasta*.
- Oittinen, Vesa (1994): ”Suomentajan esipuhe” ja ”Selitykset”. Teoksessa Spinoza, Benedictus de (1994): *Etiikka*.
- Oittinen, Vesa (1995): ”Kommentti”. Niin & Näin 1995 nro. 2 (s. 30).
- Oittinen, Vesa (1997): ”Spinoza, absoluuttinen rationalisti”. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Halonen, Ilpo (toim.) (1997): *Järki*.
- Parkinson, G.H.R. (1974): ”Being and Knowledge in Spinoza”. Teoksessa Bend, J.G. van der (toim.) (1974): *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*.
- Parkinson, G.H.R. (1975): ”Spinoza on the Power and Freedom of Man”. Teoksessa Mandelbaum, Maurice & Freeman, Eugene (toim.) (1975): *Spinoza. Essays in Interpretation*.
- Parkinson, G.H.R. (1990): ”Definition, Essence, and Understanding in Spinoza”. Teoksessa Cover, J.A. & Kulstad, Mark (toim.) (1990): *Central Themes in Early Modern Philosophy*.
- Parkinson, G.H.R. (1993/1954): *Spinoza's Theory of Knowledge*. Hampshire: Gregg Revivals.
- Peters, F.E. (1967): *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Pietarinen, Juhani (1994): *Ilon filosofia. Spinozan käsitys aktiivisesta ihmisestä*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pietarinen, Juhani (1995): ”Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa”. Niin & Näin 1995 nro. 2 (s. 27-29).
- Pietarinen, Juhani (1997): ”Spinozan aktiivinen ja passiivinen ilo”. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Räikkä, Juha (toim.) (1997): *Tunteet*.
- Pollock, Frederick (1880): *Spinoza. His Life and Philosophy*. Lontoo: C. Kegan Paul & Co.
- Rice, Lee C. (1991): ”Tanquam Naturae Humanae Exemplar: Spinoza on Human Nature”. *Modern Schoolman* 68:291-303 (1991).
- Roth, Leon (1929): *Spinoza*. Boston: Little, Brown, and Company
- Russell, Bertrand (1995): *Länsimaisen filosofian historia 2*. Suom. J.A. Hollo. Helsinki: WSOY.
- Russell, Bertrand (2005): *Filosofian ongelmat*. Suom. Pellervo Oksala. Helsinki: Otava.
- Rutherford, Donald (2008): ”Spinoza and the Dictates of Reason”. *Inquiry*, Volume 51, Issue 5, 2008 (s. 485-511).
- Sangiaco, Andrea (2013): ”What are human beings? Essences and aptitudes in Spinoza's anthropology”. Osoitteessa [https://www.academia.edu/2467347/What\\_are\\_human\\_beings\\_Essences\\_and\\_apitudes\\_in\\_Spinoza\\_s\\_anthropology](https://www.academia.edu/2467347/What_are_human_beings_Essences_and_apitudes_in_Spinoza_s_anthropology). (Haettu 19.10.2016.)

- Saw, Ruth Lydia (1951): *The Vindication of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Spinoza*. Lontoo: Macmillan.
- Saw, Ruth L. (1972): "Personal Identity in Spinoza". Teoksessa Kashap, S. Paul (toim.) (1972a): *Studies in Spinoza*.
- Schmaltz, Tad (1997): "Spinoza's Mediate Infinite Mode". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 35, no. 2 (1997) (s. 199–235).
- Schnepf, Robert (2011): "The One Substance and Finite Things". Teoksessa Hampe, Michael; et al. (toim.) (2011): *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*.
- Schwegler, Albert (1884/1848): *Handbook of the History of Philosophy*. Eng. James Hutchison Stirling. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Scruton, Roger (1996): *A Short History of Modern Philosophy*. Lontoo: Routledge.
- Shahan, Robert W. & Biro, J.I. (toim.) (1980): *Spinoza: New Perspectives*. Norman: University of Oklahoma.
- Sihvola, Juha (2012): "Selitykset". Teoksessa Aristoteles (2012b): *Toinen analytiikka. Teokset I*.
- Sinclair, Mark (toim.) (tulossa): *The Actual and Possible*. Oxford: Oxford University Press.
- Snider, Denton J. (1904): *Modern European Philosophy*. St. Louis: Sigma Publishing co.
- Speake, Jennifer (toim.) (1984): *A Dictionary of Philosophy*. Lontoo: Pan Books.
- Sprigge, Timothy L.S. (1984): "Spinoza: His Identity Theory". Teoksessa Honderich, Ted (toim.) (1984): *Philosophy Through Its Past*.
- Steinberg, Diane (1984): "Spinoza's Ethical Doctrine and the Unity of Human Nature". *Journal of the History of Philosophy* 22 (3), 1984 (s. 303–324).
- Steinberg, Diane (1998): "Method and the Structure of Knowledge in Spinoza". *Pacific Philosophical Quarterly* 79 (1998) (s. 152–169).
- Steinberg, Diane (2000): *On Spinoza*. Belmont, California: Wadsworth.
- Sullivan, Celestine J. (1958): *Critical and Historical Reflections on Spinoza's "Ethics"*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, A.E. (1972/ 1937): "Some Incoherencies in Spinozism". Parts I and II. Teoksessa Kashap, S. Paul (toim.) (1972a): *Studies in Spinoza*.
- Teräväinen, Juha (1988): *Johdatus filosofiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Thiel, Udo (2003): "Individuation". Teoksessa Garber, Daniel & Ayers, Michael (toim.) (2003): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Volume 1*.
- Turner, William (1929): *History of Philosophy*. Boston: Ginn and Company.
- Waller, Jason (2009): "Benedict Spinoza: Metaphysics". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/spinoz-m/#SH6d>. (Haettu 1.2.2015.)



- Ward, Thomas M. (2011): "Spinoza on the Essences of Modes". *British Journal for the History of Philosophy*, 19:1, 19-46.
- Wartofsky, Marx W. (1977): "Nature, number and individuals: Motive and method in Spinoza's philosophy". *Inquiry* 20 (1-4):457 – 479 (1977).
- Weber, Alfred (1914): *History of Philosophy*. Eng. Frank Thilly. Lontoo: Longmans, Green & Co.
- Verbeek, Theo (2014): "Notio communis". Teoksessa Bunge, Wiep van; et al. (toim.) (2014): *The Bloomsbury Companion to Spinoza*.
- Wetlesen, Jon (1979): *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*. Assen: van Gorcum.
- Viljanen, Valtteri (2005): "Elämän käsite Spinozan filosofiassa". Teoksessa Haukioja, Jussi & Räikkä, Juha (toim.) (2005): *Elämän merkitys*.
- Viljanen, Valtteri (2007a): "Voiman käsitteen kritiikki ja rehabilitaatio uuden ajan alun metafysiikassa". *Ajatus* 64, 2007 (s. 9-30).
- Viljanen, Valtteri (2007b): *Spinoza's Dynamics of Being*. Turku: University of Turku.
- Viljanen, Valtteri (2011): *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viljanen, Valtteri (2012): "Spinoza skeptisismistä ja tosista ideoista". *Ajatus* 69, 2012 (s. 171-188).
- Viljanen, Valtteri (2015): "Spinoza's Essentialism in the Short Treatise". Teoksessa Melamed, Yitzhak Y. (toim.) (2015): *The Young Spinoza*.
- Wolfson, Harry Austryn (1960): *The Philosophy of Spinoza. Volume II*. New York: Meridian Books.
- Yovel, Yirmiyahu (1989): *Spinoza and Other Heretics. Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press.
- Yovel, Yirmiyahu (toim.) (1991): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*. Leiden: E.J. Brill.